

قراءات فى الفكر المعاصر

على هامش الالفية الثالثة

تأليف

د. مجدى عبدالحافظ

١٩٩٨

قراءات فى الفكر المعاصر
على هامش الألفية الثالثة

قراءات فى الفكر المعاصر

على هامش الألفية الثالثة

د. مجدى عبدالحافظ

الطبعة الأولى ١٩٩٨

التوزيع: المكتب المصرى لتوزيع المطبوعات

٥ ش مصطفى طموم - المنيل - القاهرة - ج.م.ع - ت: ٣٦٥٥٤٨٧

رقم الإيداع بدار الكتب القومية ٤٠٣٢ /١٩٩٨

الترقيم الدولى 2 .5420 . 19 .911 .ISBN

إهـداء

إلى والدى

والدتى

حُبا واعتزازاً وتقديراً

مقدمـــة

لم تعد الفلسفة - فى عالمنا اليوم - مجرد ترف فكرى، أو حديث تتبادله النخبة فى صالونات الفكر، من أجل أن تخلع على ذاتها بريقا زائفاً. كما أنها ليست عصى سحرية، أو وصفة جاهزة يمكن تطبيقها على شتى الوقائع والظواهر لنحصل على حلول وإجابات، تتسم بطابع الحقائق المطلقة التى لايأتيها الباطل لفصاحتها، وحصانتها، وحصافتها على السواء .

إن الفلسفة تعلمنا - كل يوم - أن الحقيقة تاريخية ونسبية، وأن الحقيقة الوحيدة المطلقة هى إنتفاء وجود هذه الحقيقة المطلقة. ومن هنا يصبح الشارع والحقل والمصنع، وإشكاليات الواقع (الناس والحياة)، والعلاقات بين البشر هى الموضوعات التى يستمد الفيلسوف منها تأملاته، وبحثه الدائم عن هذه الحقيقة التاريخية النسبية، التى تتغير على الدوام بالتعديل والتعميق والتجاوز، تبعا لتطورات المناهج والعلوم المختلفة، لتزيح من طريقها كل ما أعتبره الإنسان يوما يقينا ثابتا، إيمانا بأن كل يقين يرتبط بعصره، وهو من هذه الجهة يقين إنتقالى، مؤقت وجزئى، هو بمثابة جسر يحيلنا إلى يقين آخر ينسجم مع الجديد والمتطور فى حياتنا المستمرة والمتجددة، وهو فى نفس الوقت جزء من حقيقة أشمل نعمل جميعا على الوصول إليها وإكتشافها عبر العصور الممتدة فى المستقبل.

من هنا يصبح مبدأ الاستقلال العقلى فى الفلسفة هام وضرورى. هام لأنه يجعل الانسان يفكر برأسه هو، لا برءوس الآخرين من الأحياء والأموات، وضرورى لتجاوز الواقع الراهن إلى آفاق أرحب تتأكد فيها ملكات الاختراع والإبداع الإنسانى. كما يتعمق الفكر الفلسفى بالشك والمراجعة الدائمة والدءوبة لبديهياتنا ويقينياتنا، لذا فهو فكر عقلانى يعتمد على البرهان، ويستبعد البلاغة وفصاحة القول، يتصدى لكل ضبابية وإظلام بالحسم والحزم الواجب، وهو فى نفس الوقت فكر نقدى يتصدى بالنقد لاخطائه الذاتية من جهة، كما يتصدى بالنقد نفسه للدوجماطيقيات والإدعاءات اليقينية والأساطير من جهة أخرى .

إنه فكر مفتوح على العالم والوجود، وعلى ذاته نفسها، تلك الذات التى لايتوقف عن مراجعتها، واكتشاف زلاّتها. يتجاوز أوهام العقل الأربعة التى كشف لنا عنها فرنسيس بيكون: أوهام القبيلة والتى تخص طبيعة الانسان، وأوهام الكهف التى تخص طبيعة الشخص الفرد، وأوهام السوق المتعلقة باللغة والألفاظ، وأوهام المسرح التى تخص نفوذ مدارس وتيارات الفلسفة، ومتخطيا - فى نفس الوقت - العوائق المعرفية التى حددها باشلار - فيما بعد - فى البداهة الخادعة، والأساطير والانفعالات والأهواء، والاعتقادات الخاطئة والأحكام المسبقة. إنه نزوع نحو الآخرين فـى الحيـاة الاجتماعيـة التى نحياها معـا، والتزام بقضـاياهم الإنسانيـة العادلـة، فى الحرية والعدل الاجتماعى، وحقوق الإنسان، والتصدى للتلوث، وكل ما من شأنه تدمير البيئة.

إن الفكر الفلسفى لايقبل التعصب، وينبذه، ويقر بالتسامح مع المخالف، ويؤمن بالحق فى الإختلاف، كما يدفع على الحوار والتفاعل الخلاق بين الأفكار لتطوير الواقع وأفكاره وسلوكه. من هـذه الوجهـة فالفيلسـوف لايمتلك أيـة حقيقـة مؤكدة، مؤمنا بأن طرح الأسئلة الحقيقية أهم آلاف المرات من تقديم أجوبة هى فى حقيقتها هشة، وعلى العكس يصبح التفلسف وضع ما نعتبره حلولا يقينية موضع إتهام وريبة وتساؤل.

إن الفلسفة المعاصرة اليوم قد تخطت سؤال الميتافيزيقا عن: الله والعالم، وأصل الأشياء ومصائرها.. إلخ إلى سؤال القيم الذى يعيد مرة أخرى قضية الإنسان إلى صدارة الموضوعات، بعد أن ضاع وجهه فى غمار الأهتمام بالعقلانية، وبالتطبيقات التكنولوجية للعلم، وهو ما كان دأب فلسفة الحداثة.

إن عمق التحولات التى نحياها فى واقعنا المعاصر، دفعت بالفلسفة إلى هذه الوجهة من الاهتمام بمشاكل الواقع الفعلية، وإيلائها تقديرا خاصا، ومكانة أساسية، فلعبت ثورة الاتصالات (الأقمار الصناعية، واستخداماتها التلفزية والإتصالية،

والأنترنت، والبريد الإلكترونى E-Mail.. الخ) دوراً مؤثرا، عمل على إنتشار الأفكار والنظريات بين العاملين فى حقول الدراسات العلمية والفكرية، وتم تبادل الأفكار والمعلومات بصورة لم تحدث فى التاريخ من قبل، ولعل إنتشار تيار ما بعد الحداثة وأفكاره فى جميع أنحاء العالم بهذه السهولة والسرعة لدليل واضح على هذه الثورة وتأثيراتها، وهو ما أدى إلى أن ترتبط الفلسفة المعاصرة أكثر من أى وقت مضى بمشاكل الواقع الفعلية والتى تتمثل فى البيئة والبيولوجيا، وحقوق الانسان، وتداعيات ثورة الإتصالات فى مجالات الحياة المختلفة وإنعكاساتها على فلسفة الفن وفلسفة الأخلاق والقانون وغيرها..

لقد أدت هذه التحولات لنتائج شديدة الأهمية فى الغرب، نذكر منها إنتشار الفكر الفلسفى فى أوساط الناس أملا منهم فى محاولة فهم وتفسير ما يدور حولهم بعيدا عن المبادىء المتعالية، والميتافيزيقا. إضافة إلى أن يتخفف الخطاب الفلسفى من مصطلحاته النظرية المتخصصة، وينطلق نحو آفاق العلوم المابينية، والتى أصبحت اليوم لابديل عنها لفهم الظاهرة الإنسانية فى تعقيداتها وتشابكاتها المختلفة، وتشظياتها، حتى يمكن أن نعيد طابع الوحدة المفتقد إلى هذه الظاهرة المتناثرة، فنعيد بذلك تعاملنا معها فى إطار نسق كلى عام، وليس فى جزئية إحدى حالاتها، مما يجعلنا أكثر قدرة على الإستيعاب، والتمثل، ومن ثم التعامل بواقعية ومنهجية مع تلك الظاهرة.

فى هذا الإطار نقدم هذه القراءات فى الفكر المعاصر (*)، وهى عبارة عن دراسات ومقالات أنجزت فى مناسبات شتى، ورغم تنوعها، فإن ما يجمعها هو أنها تقوم بمعالجة الفكر الغربى المعاصر برؤية معاصرة، شديدة الأرتباط بالواقع تاريخا ومجتمعا وفكرا. كما أن هناك خيطا واحدا يشكل نسيجها، هو إنصباب إهتماماتها

(*) لا يفوتنى هنا أن أشكر بمزيد من الامتنان والتقدير الصديقين العزيزين الدكتور **يحى محمد محمود**، والأستاذ **فكرى بهى الدين**، فلولا جهودهما فى التصحيح، وإعادة الكتابة والإخراج ما كان لهذا الكتاب أن يرى النور.

على الإنسان كذات (جسد وعقل) مرتبطة بعلاقات إجتماعية شديدة التعقد والتركيب مع محيطها الذى يفرز تداعياته فيجعل لفكرة التطور البيولوجية فى الغرب - باعتبارها إبستمولوجيا - مردودا ايديولوجيا يصيغ الإطار النظرى الذى تطور فيه الفكر الغربى إجتماعيا (الفصل الأول)، ونواصل معالجة الذات فى الفصل الثانى لنتتبع جدلية تخارجها من ذاتها إلى العالم، كما نتابع تكونها الاجتماعى وعلاقته بالحداثة، وفى نفس الوقت تظل عينانا على الذات فى بلداننا، وما يحيق بتفتحها وإنطلاقها من عقبات.

ونتوقف فى الفصل الثالث عند نقطة هامة تتصل بوضع الفكر الغربى حاليا، خاصة فى أعقاب التغيرات السياسية والدولية فى العالم، لنرى كيف يقيم مفكرو ومثقفو الغرب اليوم ما حدث على الساحة الدولية بين فرضيتى تفكك الحداثة، وتجديد الإشتراكية ثم نعرض فى الفصل الرابع لأحد أهم الفلاسفة الغربيين فى منتصف القرن العشرين ممن كشفوا - حسب إعتقادنا - سلبيات ونقائص الفكر الغربى السائد فى عصره، ولعل ميرلوبونتى من أوائل من ساهموا فى صياغة ملامح الفكر المعاصر اليوم، إن لم يكن لفكر ما بعد الحداثة.

وفى الفصل الخامس نعود إلى الجسد الإنسانى مرة أخرى لنضعه هذه المرة فى إطار الرؤية الفنومنولوجية لميرلوبونتى. وفى الفصل السادس نختتم هذه الدراسات بوضع ما تصورناه على أنه يُشكل صميم إشكاليات الفلسفة فى القرن المقبل على مائدة البحث والدراسة، علّنا نستطيع تفهم طبيعة الإشكاليات والأفكار التى ستشغل - فى تصورنا - آفاق الفكر المعاصر فى القرن القادم، خاصة ونحن على أعتاب الألفية الثالثة.

مجدى عبدالحافظ

القاهرة فى ١٩٩٨/١/٢٥

الفصـــل الأول

التطور الاجتماعى للفكر الغربى
على ضوء «فكرة التطور»

التطور الاجتماعى للفكر الغربى
على ضوء «فكرة التطور»

تعودنا على قراءة الفكر الغربى فى سكونه وجموده، فحينما نتناول فلسفاته، نتناولها وكأنها جثث هامدة، مهملين العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع، وقافزين على الحقائق التاريخية الهامة التى كان لها أكبر الأثر فى تشكّل هذا الفكر وتطوره، مما يعطينا فى النهاية نظرات مبتسرة وغير واقعية، بل وتعسفية لهذا الفكر، ومن هنا نحاول أن نقدم هذه الرؤية للتطور الاجتماعى للفكر الغربى من خلال فكرة التطور.

نعلم جميعا أن الفكر الغربى ما هو إلا امتداد عبر العصور من اليونان إلى العصور الوسطى ثم الحديثة فالمعاصرة، وقد ولع اليونانيون بالطبيعة، إذ كانت مصدر إلهامهم فى البحث النظرى فظل الماء أو الهواء أو النار هى المادة البسيطة التى يتركب منها العالم. وعلى الرغم من أن الطبيعة كانت مصدر المعرفة Episteme لديهم، بالإضافة إلى أنها أصل الوجود، إلا أن تلك المعرفة قد فصلوها عن التجربة اليومية فى الحياة، مما أضحت على أيديهم تأمل محض. فكان إذدراؤهم للتجربة والعمل اليدوى، بعد أن فرقوا بين الفكر والحس.

لم يكن ذلك إلا صدى للمجتمع اليونانى الذى فرق بين السادة والعبيد فأصبحت الطبيعة فى تطورها تسعى نحو غاية على غرار السيد الذى يخضع عبيده لاغراضه. هذا الاتجاه الغائى الذى سيطر على الفلسفة اليونانية هو الذى حصر موضوع التطور عند اليونان فى التصنيف Classification، أى بربط الكائن الحى بنوعه، ثم ربط هذا النوع بجنس يجمعه، ومن هنا ينتفى التطور، ويصبح الخلق المباشر ومفهوم ثبات الخلق Fixisme هما السائدان.

هذه الحالة تجدلها بيئة نموذجية فى العصور الوسطى حينما ترتبط باللاهوت، وتصبح المبرر الرسمى للنظام الاقطاعى ذلك النظام الثابت والمتسلسل فى الرتبة،

بحيث يصبح الانصياع له هو غاية المراد. ويحل إلاله محل الطبيعة، ويصبح هو الضامن لصدق المعارف وللكينونة، وهنا تصبح الدعوة للنمو والتقدم عقوق وجحود، إذ أن إنسان هذا العصر تام كامل وما عليه إذن إلا التأمل وإدراك حكمة الخلق، والغايات والصور الثابتة والتى لاتتغير لكل نوع من الأنواع.

ولم يخرج الإنسان عن هذه الشروط ويكشف عن طاقاته المبدعة الخلاقة إلا فى ظل الفلسفة الحديثة حينما دشنها ديكارت بقولته الشهيرة: «العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس»، مما أحدث ثورة عميقة أطاحت بكل ضامن سابق، متوجّه الذات الانسانية - فى هذه المرة - كضامن وحيد للمعرفة، بوصف هذه الذات فاعل للتاريخ وغاية الكينونة وبانية لصرح الدولة.

هـذه الثـورة الفكريـة للفلسفة الحديثة أرخت بظلالها على الفكر الإنسانى فأمّنت له كونيته، وأكدت على وحدة الجنس البشرى وامتلاك الجسد، ومراجعة المسلمات الاجتماعية.

وفى القرن التاسع عشر بالتحديد تهينت بعض الشروط التى دفعت هذه الثورة إلى الامام منها ظهور الطبقة البورجوازية، باتساع التجارة، مما أسفرت عن نظريات ومثل وقيم جديدة، كانت لها أكبر الأثر فى تحول المجتمع الاقطاعى إلى الرأسمالية التى لاتعترف بالثبات والجمود، بل كان أهم سماتها التمرد والرفض لإسقاط كل القيود التقليدية على كل المستويات. مما ساعد على تحول حقيقى من عالم المثل الذى يتحكم فى طبيعة الأشياء، إلى عالم آخر أكثر رحابة، تحدث ظواهره على وتيرة واحدة وبشكل آلى وتفسح مجالا لعلاقة جديدة هى علاقة السابق باللاحق، والربط بين التجريبى والعقلى ممانتج عنه المنهج العلمى الذى أحدث ثورة علمية غير مسبوقة مازلنا نقطف ثمراتها إلى اليوم. هذا المنهج هو الذى مكّن لامارك فى فلسفته الحيوانية من رؤية قانون محايث Immanent يحمل الكائنات على التطور من أدناها فى النقاعيات Les infusoires إلى أرقاها فى الثدييات والإنسان. وقد ربط لامارك

قانونه هذا بفرضتين الأولى هى الأمتداد الفطرى للتقدم، والثانية هى مؤثرات الظروف البيئية، وهو ما يفيد أن الحاجة تدفع إلى التكيف مع الوسط، عن طريق خاصية جديدة تصبح جزءا من العضوية، ثم تنتقل هذه الخاصية بالوراثة إلى الاسلاف. ولهذا كانت تطورية لامارك أقرب إلى التحولية Trsnsformisme.

ويأخذ التطور على يد دارون دفعة كبيرة حينما يضع ملاحظاته الأساسية مؤكدا على أن هناك تحولا تصاعديا فى الأنواع، مستندا فى ذلك على الانتخاب الطبيعى والصراع على البقاء. فالعالم الحى يحتفظ دائما بالجديد غير المسبوق، وماتنوع الكائنات الحية إلا نتيجة لبداية أولى لا حدود لها. هذه النظرية تتدرج فى مجال البيولوجيا، وهى تستند على جملة نتائج تجريبية أجراها دارون واستمرت عشرون عاما، حاول من خلالها إستحداث تأطير نظرى يفسر به تطور الكائن الحى. ولعل ما أحدثه دارون فى العقول من ثورة نتيجة لدأبه وبحثه العلمى هو ما دفع البعض إلى مساواة أعماله فى أهميتها بأعمال كل من كوبر نيكوس، وجاليليو، ونيوتن، نتيجة لاستحداثه لاتجاه جديد فى التفكير الإنسانى واذكائه لروح البحث العلمى.

ويأخذ التطور على يد سبنسر بُعدا آخر حينما يقيم من التطور فلسفة عامة تجمع العلوم جميعا، تؤكد على العموميات وتهمل كل ما هو جزئى ولذا يرى أحد الباحثين أن «سبنسر قد ابدى عظمة كبرى فى ترتيب الحقائق العضوية والعقلية والاجتماعية (..) ويبدو أن خبرته السابقة فى الهندسة قد أثرت فى أفكاره، فكان أن بنى مذهبا كما لو كان يقيم جسراً» ويعتبر التطور الاجتماعى لديه هو أهم مايميز نظريته فى التطور، وهو ما يسميه سبنسر نفسه «ما فوق العضوى»، ويماثل فيه بين الكائن الحى من جهة والمجتمع من جهة أخرى، وبناءا على ما يحدث فى تجارب علم وظائف الأعضاء للحيوانات الراقية والكائنات الدنيا، من صعوبة الاستمرار فى الحياة عند اقتطاع جزء من أجسام الأولى لاتتأثر الثانية بنفس الحدث، يطبق سبنسر نفس القاعدة على المجتمعات المتقدمة والمجتمعات المتخلفة. فضرورة الاعتماد المتبادل بين الجماعات وبعضها، وتعاضد الوظائف المختلفة للجماعات قاصرة على المجتمعات

المتطورة، بينما لايثير عدم وجودها أى إشكالية للمجتمعات المتخلفة.

ومن هنا كان الفارق الهام بين «سبنسر» و«دارون» فى أن الأول رأى فى التطور إمكانية توسيع فكرة النمو فى تعميمات كونية، بينما فهمها «دارون» على أنها تنتمى إلى عالم البيولوجيا فحسب، ولأن التطور عند سبنسر جاء ليمدنا بالوسائل لتوحيد العلوم جميعا فى كيان واحد.

هكذا تعمق الاحساس بالذات الفردية وحريتها، وبالقيم الجديدة التى استحدثها مشروع الحداثة باعتباره مشروعا ثوريا ضد الجمود والتقليدية.

إلا أن الحماس لهذا المشروع أخذ يخبو، كما أن الانبهار بالذات الفردية بوصفها حاملة وصاحبة هذا المشروع أخذ يتراجع منذ بدأت البوتقة الاجتماعية تعيد الصدى لمطالب الفئات الاجتماعية التى لم تغنم من المشروع المذكور غير الحرمان والاستغلال. إذ لم تكن تعنى الحرية المستحدثة بالنسبة لها كما يقول لينين «سوى حريتها فى أن تموت جوعا»، وهو ما أُدرج بكل حدة فى جدول أعمال المجتمعات الحديثة غداة أزمة سنة ١٨٤٤م، وخاصة فى أعقاب الثورة التى أعقبتها فى سنة ١٨٤٨م، والتى كشفت عن إمكانية ميلاد أفق آخر يتجاوز مشروع الحداثة فى إطاره الليبرالى وليس وليد الصدفة أن تكتمل النظرية الماركسية فى أعقاب ذلك،حيث يذكر ماركس أنه استلهم مفهومه المركزى فى صراع الطبقات عن تلك الحركة.

وفى خضم هذا الصراع الاجتماعى المحتد الذى كشف عن تراجع الثورية فى هذا المشروع الحداثى بحكم المرحلة التاريخية، نرى نيتشة يشق الإجماع الحداثى القائم، بصياغته لفلسفة ضد إنسانية، تجأر بالشكوى من ضيق سقيفة «الوعى» وليد الحداثة وتدعو إلى الالتحاق بأفق الحياة الرحب.

ونجد فرويد يقوم بخلخلة آخر معقل لهذا الوعى حينما يرد الاعتبار إلى ما يكبته هذا الوعى ويستهل البحث فى الظل المساوق للوعى (اللاوعى وهيئاته)، وتمثل الوضعية فى هذا السياق محاولة لانتشال الفلسفة المعاصرة من مصاعبها

النظرية والاجتماعية فى نفس الآن، وانتصار لها ضد المشاريع الناقدة للحداثة على الجبهات النظرية والتاريخية. وهو ما أدى إلى أن تتمسك البورجوازية بالوضعية باعتبارها الحامل التاريخى للمشروع الحداثى إذ تصبح الوضعية فى هذا الإطار هى المخرج الوحيد لأزمة البورجوازية، خاصة حينما يتم تحويل الأزمة من بُعدها الاجتماعى إلى بُعد آخر عالمى وهو ما وضح فى تطوير الاستعمار.

تبرز الوضعية إذن فى التحليل الأخير كنظرية أنثروبولوجية تبرر المشروع الحداثى بصورته أحادية الجانب بايلائه مهمة حضارية ذات بُعد كونى تتمثل فى نقل الحضارة إلى الشعوب المتخلفة، بحيث تجعل من الحضارة الحديثة نقطة نهائية للترقى الحضارى من مرحلة التوحش إلى مرحلة المدنية، وقد وجدت فى الداروينية الرافعة الابستمولوجية التى تضيف لخطابها صبغة علمية، مما يضفى على خطابها هذا حظا من الوجاهة الضرورية لمصداقيتها.

الفصل الثانى

جدلية تخارج الذات
تكونُّها الاجتماعى وعلاقته بالحداثة(*)

(*) بحث أُلقى فى: «الندوة السنوية الثالثة» التى عقدها قسم الاجتماع بكلية الآداب - جامعة القاهرة، فى ١١-١٢ ديسمبر ١٩٩٦، وعند طبع البحث بكتاب أعمال الندوة كانت به أخطاء مطبعية فادحة، تداركناها هنا.

جدلية تخارج الذات

تكوّنها الاجتماعى وعلاقته بالحداثة

مقدمـة اشتقاقية :

حين بدأ الإنسان يعى نفسه مفكرا ، وجد نفسه طليقا فى أحضان الطبيعة ، يجوب هضابها ووديانها ، سماءها وأرضها ، يحاول أن يفهم ويفسر مظاهر الطبيعة من حوله. هذه البداية الخارجية للوعى الفلسفى الإنسانى،سرعان ماتلاشت ،وانكفأت على ذاتها حينما استطاع سقراط (٤٧٠ ـ ٣٩٩ ق . م) أن يوجه هذا الوعى إلى البحث فى النفس الإنسانية ذاتها، مرددا « أعرف نفسك بنفسك ودع الطبيعة للآلهة تفهمها ». محاولة جذب الوعى الفلسفى الانسانى للداخل جعلت شيشرون يصفه قائلا : «أن سقراط قـد انزل الفلسفـة مـن السمـاء إلـى االأرض...» [1]. أصبح الفـكر الإنسـانى لـدى سـقراط وأفلاطون(٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق. م) معنىً إذن بذاته، مع محاولة متجددة ليصل إلى معرفة هذه الذات .

وإن كان أرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق.م)قد خرج عن الدأب السابق ، إلا أن الذات لديه ظلت معنية بتلك المساحة التى تفصل بين الذوات،فأصبحت المعرفة لديه ليست معرفة الانسان لذاته ، ولكن معرفة الانسان للإنسان، وذلك بعودة الفيلسوف ـ كعالم ـ إلى الناس، إلى البشر فى حياتهم اليومية، وفى علاقاتهم بعضهم البعض لفهمهم . أى أن أرسطو قد ساهم فى إخراج الذات المفكرة مرة أخرى ، ولكن ، ليس فى اتجاه الطبيعة كما كان فى البدء ، ولكن لدراسة الآخر .

والسـؤال الجـدير بالطرح هـــو مـاذا نقصد بتعبير« الذات » Sujet ؟ وما هى العلاقـة بينـه وبـين تعبـيرات أخـرى، ربمـا نستعملهـا أحيانا وبشـىء مـن التردد كمترادفات ؟ مثل : « الفرد» individu ، و« الموجود L'être، و« الشخص» per-sonne، والأنا le moi، وذلك حتى نستطيع فهم موضوعنا بضبط مصطلحاته.

الـذات:

والذات من الناحية الاشتقاقية فى اللغة العربية تعنى «ما يصلح لأن يُعلَم ويخبر عنه» ، وذات الشىء : نفسه وعينه وجوهره [٢]، وعند ابن رشد(١١٢٦- ١١٩٨م) تدل على ماهية الشىء essence ،وفى علم النفس تعنى محل التفكير والشعور، فتقف الذات على الواقع، وتتقبل الرغبات والمطالب، وتوحد الصور الذهنية [٣]، وحينما تضاف للمنهج فيصبح «منهجاً ذاتياً » اى الاستبطان الذى لا يدرك إلا ما يبدو للشعور فى لحظة ما [٤].

والكلمة فى اشتقاقها الفرنسى Sujet تعنى رعايا دولة او حاكم ، كما تعنى موضوع التأمل ، وتعنى أيضا مادة، ونقطة وسؤال، وفكرة ، ودافع ، وسبب ، فى نفس الوقت الذى تعنى فيه كائن أو موجود حى يخضع للملاحظة، وفرد ذو طابع معين . وفى الفلسفة يستخدم مصطلح الذات Sujet، بمعنى الكائن المفكر باعتباره محلاً للمعرفة [٥] .

ويحدد لالاند الذات الواقعية بالمعنى الارسطاطاليسى بالموجود الفردى الذى ينتج الافعال، ويختص بالمواهب، ويقر بالصعوبة الشديدة فى التعريف بالمصطلح إذ نسمى احيانا « ذاتا منطقية » « Sujet Logique لتلك الذات التى تحدد شكل القضية ، وفى نفس الوقت « ذاتا واقعية » Sujet Rell لما اسميناه « ذاتا منطقية » أى تلك « الذات » التى تشكل فى الحقيقة المادة، ثم نسمى فى نفس الوقت تلك «الذات الواقعية» بذات الملازمة Sujet d' inhérence، أى التى تُلحق محمول اساسى بموضوع ونسميها أيضا « بالذات الميتافيزيقية »Sujet méthaphysique، وعندما لا يعبّر عنها بشكل مباشر نطلق عليها « ذاتا نهائية » Sujet Ultime [٦].

ولعل هذه الصعوبة نفسها هى التى دفعت نيتشة (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠م) من قبل للإعلان على أن معرفة الذات قد كانت دائما وأبدا أصعب ضرب من ضروب المعرفة.

الفــرد:

وإذا انتقلنا إلى مصطلح آخر كالفرد individu مثلا،فسنجد أن معناه الاشتقاقى يتحدد فيما لا يمكن تسمية أجزاءه باسم الكل، فالرجل فرد لأن قطعة منه لا تسمى رجلا، والجنس ليس فرد لانه يمكن أن يقال على انواعه[٧] ، وفى المنطق يقال فرد على الحلقة الدنيـا فى سلسلة الاجناس والانواع أى الذى لا يقبل القسمة المنطقية ، ولا يدل على تصور عام . وبهذا المعنــى يمكـن القــول بــأن الفــرد هــو الموضــوع الــذى يحمل عليــه دون أن يحمل هو على سواه [٨].

وفى الاشتقاق الفرنسى عبارة عن جسم منظم حى، له وجود خاص ، وفى انقسامه هلاكه، ويعبرأيضا عن كائن إنسانى باعتباره كائن خاص مختلف عن الآخرين . كما أنه عضو فى جمعية إنسانية [٩]، ومصطلح الفرد individuum باللاتينيــة يعنــى لــدى لالاند : موضوعا للفكر الواقعى المحدد ، وهو يشكل كل un tout معترف به، ويتضمن فى معطية واقعية التجربة الخارجية expérience ex-terne ، والتجربة الداخلية expérience interne .

وتعنى الفردية individualité فى البيولوجيا حالة الكائن الحى الذى يتأثر بكل الدرجات ، والذى لا يمكنه أبدا أن يصبح مطلقا، وفى علم النفس يعارض مصطلح الفرد، مصطلح « الشخص المعنوى » personne morale باعتبار أن الوحدة والهوية الخارجية والبيولوجيــة للموجـود الإنســانى تعارض الوحدة والهوية الداخلية التى تنتج بداخله التأمــل والإرادة ، وفى عــلم الاجتماع يظـل الفــــرد هو الوحــدة أو الخلية التى تتشكل من مجموعها المجتمعات [١٠] .

الموجـود:

. ومصطلح «الموجود» L' être فى اشتقاقه العربى يشير إلى ما وجدته احدى الحواس الخمس أو تصوره العقل أو دل عليه دليل، ضد المفقود أو المعدوم ،وعرّف الحكماء الموجود بأنه هو الذى يمكن الإخبار عنه والمعدوم بنقيضه ، أى الذى لا

يمكن الإخبار عنه (١١) ، وهو يطلق على ماله ماهية وذات خارج النفس سواء تصورت تلك الذات أو لم تتصور، بعكس « الموجود الذهنى » Être de raison وهو ما ليس له مقابل فى العالم الخارجى (١٢) ، وفى أشتقاقه الفرنسى يعنى وجود وخاصية من يوجد ، ويستخدم للدلالة على من هو حى ومنشّط، مثل الكائنات الحية ،وحينما نقول الموجود الأعلى الأبدى فالمعنىٌ هو الله، كما أنه يدل على الشخص والموجود الانسانى l' être humain، إضافة إلى النفس والوعى(١٣)، ويرى لالاند أن هذا المصطلح كفعل سهل للغاية ،وهو لهذا غير ممكن التحديد، إلا أن المعنى الأساسى substantiel يشير إلى الكوجيتو الديكارتى (أفكر إذن فأنا موجود) ، بينما يشير المعنى الظاهرى phénoménal إلى شىء حال تقديمه فى الخبرة ويشير المعنى الموضوعى objectife ، حال كونه مؤكدا صلاحيته لخبرة كل الأفراد (سواء أكانت فى حال تقديمها لخبرة كل فرد ، أو عدم تقديمها لخبرة أى فرد من الأفراد)، إضافة إلى انه يستخدم فى النسبة والربط، أما عندما يستخدم المصطلح كاسم فهو يعنى الوجود l' existence كما استخدمه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠م) فى «خطاب فى المنهج » ،كما أنه يفيد فى التعبير عما هو واقعى أيضا(١٤). والموجود فى ذاته l' être en-soi هو ما يسميه ابن رشد المحرك الأول ، بينما الموجود لذاته l' être pour-soi هو الموجود الذى يشعر بنفسه أنه قوة مريدة وفاعلة بشرط أن يكون هذا الشعور مباشرا، ومن غير أن يكون مجرد تصور ذهنى(١٥).

الشخص :

- ومصطلح « الشخص » personne فى العربية يعنى كل جسم له ارتفاع وظهور ، وغلب فيالإنسان (١٦) ، واللفظة الفرنسية مأخوذة عن الكلمة اللاتينية persona التى تدل على القناع أو المظهر الجسمانى الخارجى للإنسان ، أو على شبحه الظاهر ، أى ظله ثم على « الدور » الذى يلعبه الإنسان المقنع فى التمثيلية منذ عهد شيشرون (١٧) ، وعلاوة على ان المصطلح يستخدم فى اللغة الفرنسية للدلالة على الضمير الشخصى، والضمير الاسمى فهو يؤدى فى نفس الوقت أدوارا أخرى كثيرة إذ يعنى

فرد من النوع الإنسانى ، خاصة عندما لانريد أو لا نستطيع تحديد مظهر أو عمر أو جنس من نتحدث عنه، كما يمكن استخدامه بمعنى الموجود ، كما يستخدم التعبير كذلك للحديث عن شخصية فرد ما ، كما يمكنه ان يستخدم بمعنى « الأنا » le moi والذات le sujet ويدل ايضا على الجسم والمظهر الخارجى ، كما يفيد التأكيد على الحضور الشخصى كما نقول فلان حضر بنفسه. ويعبرأيضا عن الفرد الذى يمتلك وعيا واضحا عن نفسه، ويتصرف بناءا على ذلك، كما يدل على الموجود المعترف بكفايته فى أن يكون موضوعا للقانون personne juridique. كما تفرق اللغة بين الشخص المدنى Personne civile وهو الشخص الفيزيقى الفرد، فى مقابل الشخص المعنوى personne morale ذلك التعبير المستخدم للدلالة على التجمعات أو المؤسسات ، كما تدل كلمة الشخصية personnalité على وحدة الذات وثباتها [١٨] .

ويفرق كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م) بين الكائنات التى توجد مرتبطة بأرادة الطبيعة وهى « الأشياء » والكائنات العاقلة والتى تُدعى الأشخاص إذ أن طبيعتها تحددها من قبل على أنها غايات فى ذاتها، بمعنى أنها ليست كالأشياء التى نستخدمها كوسائل [١٩].

وكما يقول مونييه (١٩٠٥ ـ ١٩٥٠م) « ليس الشخص مكانا فى الفضاء ، منطقة نسجلها، ويضاف إليها مناطق أخرى منالإنسان تأتى من الخارج لتستند عليها . فالشخص هو المقدار الكلى للإنسان » وشخصيتى فى أناى هى حضور ووحدة نداء باطنى ابدى ،. يدعونى لتجاوز أناى بشكل دائم ، ويقوم من خلال المادة التى تكسره بتوحيد يظل دائما ناقص، ودائما يبدأ من جديد للعناصر التى تثار فى أناى . ولا يمكن أن يوجد شخص إلا بأعطائه للجمعية العليا التى تدعو وتنظم بداخلها الاشخاص المفردة [٢٠] . ولا يوَحِّد ماكس شلر (١٨٧٤ ـ ١٩٢٨م) بين « الشخص » أو بين « الذات » و « النفس»، والشخص فى نفس الوقت ليس جوهرا

أو موضوعا ولكنه « وحدة وجودية عينية لبعض الأفعال » ، إذ لا يوجد الشخص إلا من خلال عملية تحقيقه لأفعاله .

كما أن الشخص لديه : فردى لاقصى حد فى مقابل العام وليس الجماعى ، ويتصف بالاستقلال الذاتى من خلال تصوره ، ومن خلال فعله، كما يرتبط الشخص بالجسم، ويعتبر التحكم بالجسم شرطا أساسيا لقيام الشخص (٢١) .

الأنـــا :

ـ وإذا كان مصطلح « الأنا » هو المصطلح الوحيد المستخدم فى اللغة العربية للتعبير عن « الأنا » فسوف نجد أن هذا المصطلح يعبر عن معنيين بالفرنسية الأول هو (Le Je) وهو يعنى ضمير المتكلم ويعبر عن النفس الواعية لذاتها، ويستخدم فى حالة الفاعل، بينما هناك تعبيرا آخر هو (le moi) يستخدم فى حالة المفعول المباشر أو غير المباشر ، أو حتى مستقلا.

ويُستخدم التعبيران فى اللغة الفلسفية غالبا دون تمييز فى المعنى . إلا أن البعض يضع الـ Je فى مقابل الـ Moi كوعى فطرى conscience spontanée فى مقابل وعى تأملى (مفكر فيه) conscience réfléchie يتعامل مع نفسه كموضوع objet ويقول لسن Lesenne (١٨٨٢ ـ ١٩٥٤م) فى هذا « بالتأكيد يشعر الإنسان بوجوده كوعى قبل أى فلسفة ... فدعونا نطلق: Je على هذا الوعى المتأثر بالألم والرضا. وسأضع فى مقابل هذا الـ Le Moi : Je التى تعبر عن فكر ينطلق من ذاته ليفكر فى ذاته .... وعندما أبحث على التعرف على نفسى ، أجد : Moi والتى لم تكن أبدا إلا بُعدا من هذا الذى أكونه »(٢٢) . والواقع أن الغالب هو استخدام تعبير Le Moi للدلالة على الأنا عند أغلب الفلاسفة ، وهى تعنى أيضا الذات التى ترد إلى نفسها افعال الشعور جميعها وجدانية كانت أو عقلية أو إرادية، والأنا دائما واحدة ، ومطابقة لنفسها وليس من اليسير فصلها عن أعراضها ويقابلها الغير والعالم الخارجى وتحاول فرض نفسها على الآخرين، كما أنها أساس الحساب

والمسئولية . وبالمعنى النفسى والأخلاقى فالأنا هى الوعى بالفردية التجريبية -indi viduali té إذ انها فى نفس الوقت الوعى بما تكونه فى الحاضر، وذكرى لما كانته فى الماضى ، فهى ليست إلا تجميع الأحاسيس التى تكابدها والأحاسيس التى تذكرها إياها الذاكرة » (٢٣) .

وفى هذا السياق فهى ايضا ذلك الوعى الفردى باعتباره منتبها لمصالحه، ومتحيزا لنفسه ، وهو ما يظهر خارجياً فى الاستخدام الدائم لكلمتى Je أو Moi «فالأنا لديها خاصيتين : إنها ظالمة فى ذاتها، مما يجعلها تفعل من ذاتها مركزاً لكل شىء ؛ وهى مزعجة للآخرين عندما تريد تسخيرهم : إذ أن كل أنا هى عدو وتريد أن تكون مستبدة على كل الآخرين » (٢٤) .

والأنا بالمعنى الانطولوجى ، حقيقة واقعية دائمة وغير متغيرة باعتبارها موضوع محدد للحوادث التى تأتى معا والمتعاقبة وتشكّل الأنا التجريبى le moi empirique Substratum . « إذا ما كان جوهر الأنا متعدد فالوحدة (المنطقية) للأنا لن تكون إلا مظهرا خارجيا » (٢٥) .

والأنا بالمعنى المنطقى والنقدى ، ذات مفكرة sujet pensant باعتبار أن وحدتها وهويتها هما الشرطان الضروريان المتورطان من خلال حصيلة مختلف معطيات الحدث ، ومن خلال رابطة التمثلات داخل الوعى . ويفرق كانط بين الأنا الترنسندنتالى le moi transcendental ذى الصورة الخالصة والحقيقة الثابتة التى تعد أساسا للأحوال والتغيرات النفسية ، وبين الأنا التجريبى الذى يتخذ اشكالا مختلفة فى عالم الظواهر ، وهو الشعور بالفردية التجريبية . وهناك الأنا المطلق le Moi absolu ، وهو الثفكير الذاتى السابق على التجربة ، وهو لدى فخته Fichte (١٧٦٢ ـ ١٨١٤م) الفعل الذى ينتمى للفكر ويعبر عن الاستقلال الجذرى . ويشكل هذا الفعل الذات نفسها، باعتبار انه سابق على تمييز الأنا التجريبى واللا أنا non-moi ومن ثم باعتباره يضع فى نفس الوقت الذات والموضوع (٢٦) .

وإذا كان روسو Rousseau (١٧١٢ ـ ١٧٧٨م) قد حاول الجمع بين ما هو ذاتى ، وبين ماهو غيرى فى هذا المصطلح بابتداعه لمصطلح الأنا المشترك Le moi commun فإن مدارس علم النفس حاولت ضبط هذه الصلة التى تربط بين الأنا والعالم الخارجى . فالأنا لدى مدرسة التحليل النفسى هى ذلك الجانب من النفس الذى يتميز نتيجة للإتصال بالعالم الخارجى ، والذى يقوم بوظيفة قبول بعض الرغبات أو المطالب التى تصدر عن الدوافع الفطرية بعد ضبطها والانتقاء منها . وتتصف « الأنا » بالشعور، على أن بعضها لا شعورى . ويعتبر مصطلح الأنا الاجتماعى socius ، وهو لفظ لاتينى يستخدم فى لغة علم النفس الحديث، خاصة عند بولدون، في حالة الدلالة على الفرد من حيث أنه وحدة اجتماعية تشترك مع الآخرين فى الصفات الاجتماعية عينها، ويستخدمه بيير جانيه P.Janet (١٨٥٩ ـ ١٩٤٧م) للدلالة على الطرف الاجتماعى الذى يمتصه الأنا امتصاصا لا شعوريا .وبهذا المعنى يقابل لفظ socius لفظ personalité الذى يمثل الصفات الذاتية التى تميز الواحد عن الآخر [٢٧].

الذات فى غمار الفلسفة :

والسؤال الآن هل استطعنا بهذه الجولة الاشتقاقية إماطة اللثام عن هذا المصطلح العصىّ « الذات » ؟ أعتقد إذا كنا قد وضعنا أيدينا على أبعاد « الذات » كمصطلح فإن الذات كقوام استطاعت الافلات من بين أصابعنا ، وذلك لطبيعة هذا الموضوع المتشعب ، فإذا كانت الذات وحدة ، إلا أنها وحدة شديدة التعقيد ومرتبطة أشد الارتباط بالعالم الخارجى حولها، وبنفس القدر من الارتباط مع دوافعها وتأملاتها وعالمها الخاص الداخلى ، فلا يمكن أن نتصور ذاتا « دون ارتباط مؤكد بقدرة تكشف عنها تلك الذات، من جهة إتفاقات تكوينها التشريحى، وطابعها وموقفها ضمن طبقة اجتماعية ونخبة عائلية محددة، بل أيضا من جهة قوانين وأعراف بلدها ... بشكل عام الشروط الثقافية والسياسية لعصرها.من يستطيع إنكار أن ذات الحب هى ذات الجنس، وذات القبيلة، هى ذات القانون والأمير والعلم؟

باختصــار كــل شــىء يحـدث كمــا لــوأن الموجـود الإنســانى يتجـزأ تبعا للحوادث المختلفة ، والتى نقرنها به بشكل متعسف : عامل أو فرد جنسى ، مريض للعلاج، أو جثة للتشريح، موجود متناقض أو ذات مسئولة ، مادة للعجن ، أو شــخص نحترمــه. فى هـذا المعنى يمكننـا القـول أن كل ذات تشــارك فــى وســـط، بحيث أنها تقع فى منطقة ثلاثية بين الوجود اللامحدود indéterminé والمتمدد دائما ووجهة النظر المتعدية للذاتية التى نتبناها لنعطى قواما لهذا الذى سيوجد ... »[٢٨].ومن ثم تصبح ضرورة تعقب تلك الذات الزئبقية هامة وأساسية عبر دروب الفلسفة .

هوســـــرل :

يرى رائد الفلسفة الفنومنولوجية أدموند هوسرل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨ م) أنه حينما نفكر، أو حينما نتأمل فإننا لايمكن أن نتصور الذات الماثلة فى صميم العالم ، أو الذات التى تقع تحت تأثير هذا العالم ، على أنها مجرد « موضوع » مندمج فى غمرة الموضوعات العالمية الأخرى ، بل نحن نتصورها على أنها تلك الذات المحورية التى تدور حولهـا ســائر الموضوعــات. فليس فى إمكاننــا أن نتصــور عــالمـا لا تتعقله أى ذات مـن الذوات ، مــادامت « الـذات » هــى بمثابة الوعى الضرورى لقيام أى « عالم » . وإذا كان من الحـق أن الذات التجريبيــة هــى جـزء مــن العــالم ، فإنـه مـن الحق أيضا أن « العالم » ليس شيئا آخر سوى « موضوع » تتجه نحوه « الذات » وتخلع عليه كل ما له من «دلالة » بالنسبة إليها [٢٩] .

ياســـبرز :

وفى تصور كارل ياسبرز (١٨٨٣ ـ ١٩٦٩ م) فيلسوف الوجود أن ما نطلق عليه «الذات» إنما هو ذلك الموجود الذاتى الذى يواجه الوجود العام ككل ، والذات لا توصف بأنها موجودة بل هى يمكن أن توجد ولابد من أن توجد . وأنا اصبح «وجودا ذاتيا » حين اكف عن أن أكون مجرد «موضوع» بالنسبة إلى ذاتى . فالوجود

الذاتى هو بمثابة تفتح فى صميم وجود العالم . [٣٠] والذات كما يرى ياسبرز لا تكمن إلا فى صميم النشاط الفعال الذى تحقق بمقتضاه كل وجودها، وهو لا يعنى بالذات شيئا جامدا أو حقيقة صلبة ، بل يعنى بها ذلك الوجود الزمانى الذى لابد من أن يتخذ طابعا تاريخيا ، وتبعا لذلك فإن فعل « الكينونة » لا يعنى للذات سوى فعل « التصميم » مادام وجود الذات هو ذلك الوجود الحر الذى لابد له من أن يتحقق عبر الزمان . ويعرّف ياسبرز الوجود الذاتى أو (وجود الإنية) بأنه ما لا يصبح مطلقا موضوعا، وما علاقة له إلا بذاته ،وبالتالى بحقيقته المتعالية . ويرى أنه من الخطأ محاولة إدراك « الوجود البشرى » على أنه مجرد «ذاتية » إذ أنه يمثل فى الواقع تصدعا فى داخل دائرة الكينونة التى تتألف من الموضوع والذات . فالوجود البشرى يتجه نحو « الموضوعى » كما يتجه نحو « الذاتى » ولكنه لا يتضح لنا كحقيقة وجودية إلا من خلال ابعاده الثلاثة الرئيسية : التاريخية، والحرية، والتواصل. ومن هنا على عكس ديكارت يكون وجود الذات منحصر فى فاعلية التحقق التى تتم عبر التاريخ داخل نطاق عالم مشترك قوامه التواصل « أنا اختار فأنا إذن موجود » [٣١].

حصار الذات (*ليبنتز، فتجنشتين*) :

وإذا كانت الرؤيتان السابقتان تبقيان على العلاقة بين الذات وعالمها الخارجى ، عندما تحافظ على تلك التخوم التى لا تقطع أبدا مع الخارج ، فأن هناك فلسفات أخرى قد احدثت القطيعة ، وباتت الذات محاصرة فى عالمها المغلق ، وكانت تلك حال فلسفة ليبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦ م) الذى يرى أن الجواهر الفردة Monades ليست لها علاقات خارجها لأن كل منها هو بمثابة عالم مغلق قائم بذاته، وهو ما جعل هيدجر يطلق على مونادات ليبنتز تلك « ميتافيزيقا الذاتية » ، وهو ما دعا أيضا إلى إثارة السؤال : إذا ما كانت هذه المونادات مغلقة على ذاتها بهذه الكيفية فكيف يمكنها أن تتواصل ؟ [٣٢] .

ولعل فى « أنا وحدية » فتجنشتين (١٨٨٩ ـ ١٩٥١م) تضييق أيضا لمعنى العالم الذى سيصبح مقصورا على ما يدركهالإنسان ويستطيع أن يعبر عنه باللغة، كما سيكون تضييقا فى نفس الوقت لمفهوم اللغة ذات المعنى والتى ستصبح محدودة بما يقولهالإنسان من قضايا تعبر عما يقع فى خبرته وحده حيث رأى « إن الذات لا تتصل بالعالم بقدر ما هى حد للعالم »، وهو ينفى أن يكون « هناك ما قد نسميه بالذات المفكرة أو المتمثلة لتفكيرها. فاءذا كتبت كتابا عن العالم (العالم كما وجدته) ، يجب أن أتكلم فيه أيضا عن جسمى وأقول أى اعضائه يأتمر وايها يطيع .... الخ، وسيكون هذا إذن منهجا لعزل الذات، أو بمعنى آخر أكثر أهمية، منهجا لإظهار أنه لا وجود للذات، أى أن الشىء الوحيد الذى لا يمكن ذكره فى هذا الكتاب هو الذات »[٣٣] .

لكن هل فعلا هناك فجوة بهذا القدر من الاتساع بين الذات وعالمها الخارجى ؟ وهل يمكن تصور هذه الذات المنكفأة على نفسها طيلة الوقت ؟ وهل تستطيع ذات ما أن تعيش فى تلك الوحدة مقطوعة الأوصال بمعزل عن العالم والآخرين ؟.

كانـط:

ـ ربما كانت تأملات كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م) جديرة بالدراسة ـ فى هذا الإطار – حيث استطاعت أن تراقب عن كثب تشكّل الذات لديالإنسان إذ يرى « أن الطفل الذى تعلم لتـوه الكـلام، لحـد ما بشكل صحيح لن يبدأ إلا متأخرا (ربما بعد عام) فى نطق كلمة « أنا » ، لأنه قبل هذا سيتحدث عن نفسه بضمير الغائب (شارل يريد أن يأكل، يمشى ... الخ) ، وسيبدو له أن نورا قد بدأ فى الاشراق عندما يبدأ فى قول « أنا » ، فبداية من هذا اليوم، لن يعود مرة أخرى أبدا إلى الطريقة الأولى فى الحديث » ، هذا الشعور الجديد عليه: التفكير فى ذاته، وحيازته «الأنا » فى تمثلها « هذه القدرة تضع الإنسان بشكل لا نهائى فوق كل الكائنات الحية الأخرى على الأرض. لأنه بهذا يصبح شخص، وبفضل وحدة الوعى لديه رغم كل التغيرات

التى تطرأ عليه، فهو نفس الشخص الواحد، بمعنى أنه موجود مختلف تماما فى الدرجة والشرف عن الأشياء والحيوانات ... حتى وإن لم يستطع قول «أنا» لأنه يملكها فى تفكيره، وهكذا فى كل اللغات عندما تتحدث عن ضمير المتكلم فينبغى لها أن تفكر فى هذا « الأنا » ، وحتى وإن لم تنطق به بكلمة خاصة، لأنها تحوزه بملكة التفكير والفهم » (٣٤).

ماكس شيلر :

ألا يمكن أن يحيل هذا إلى أن الموجود البشرى يبدأ كآخر مع نفسه، إلى أن يكتشف وعيه الذاتى الذى يأتى متأخرا فيصبح ذاتا فيما بعد ؟ لعل هذا ما يراه أيضا ماكس شيلر(١٨٧٤ -١٩٢٨ م) « فالأنا » لديه ليست حقيقة أولية سابقة على ماعداها ، بل هى حقيقة متأخرة ، إذ أن الادراكات الحسية الأولى ليست إلا مجرى مختلط من الخبرات النفسية غير المتمايزة ، ولا تفرق بين الأنا والأنت ،فالإنسان يحيا فى البداية فى الآخرين وليس فى ذاته ، كما يرى أن المشاركة الوجدانية والتعاطف هما ما يحققان بيننا وبين الغير اتصالا مباشرا (٣٥) .

الفـرد آيـر :

إلا أن فليسوفا آخر يرفض أن تكون « المعية » أو « المشاركة » التى تحدث بين الأفراد ،قادرة على إخراج الذوات من عوالمها الخاصة ، وإذا سئل عن كيفية النفاذ إلى باطن شعور « الآخر» للتعرف على حقيقة خبراته، أو عن كيفية الوقوف على صميم ذاته ؟ يسـوق لنـا الفـرد آيـر (١٩١٠ ـ ١٩٨٩ م) حلا لغويا : وهو مجرد استخدامه للضمائر « : «هو» أو «هم» ،و«أنت» ، و «أنتم» يشهد بأننى لا أستطيع أن أنسب إلى نفسى خبرات الشخص الذى أتحدث عنه ، وبالتالى لا أملك القدرة على وصف خبراته كما يصفها هو، ولكن إذا نظرنا إلى المضمون الوصفى لأى عبارة، فلن نجد وجهة النظر التى صيغت ابتداءا منها .

ويطرح آير سؤالا على نفسه : ماذا عسى أن تكون تلك «الذات» التى تفصلنى عن غيرى من «الذوات» ؟ فيجد أن الصعوبة تكمن فى أنه ليس ثمة قواعد محددة لتعيين الخصائص التى يمكن اعتبارها جوهرية لكى يكون شخص ما ، هو هذا الشخص المعين، لا أى شخص آخر. إلا أن هناك أساسا عقليا نستند إليه فى تحديد الصفات والخصائص يرتبط باختيارى فى صميم تجربتى الخاصة ارتباط هذه الخصائص بحالات شعور «الآخر» ، وعدم وجود ما يمنعنى من افتراض صدق شعوره يجعلنى اصدق حقيقة شعوره الحالى، وما سيأتى من شعور، حتى وعندما اكون بصدد خاصية لا أتملكها ـ أنا نفسى ـ فسيمكننى اختبار درجة ارتباط تلك الصفة بصفات أخرى ، والانتقال هنا ليس من خبرتى الخاصة مباشرة لخبرته الخاصة، ولكن من واقعة كون بعض الصفات والخصائص قد وجدت مترابطة فى سياقات متعددة ، وبأن هذا الارتباط سيظل قائما فى سياق آخر . ويرى آير اننا هنا بإزاء نمط عادى من أنماط الاستدلال الاستقرائى ، فهو لا يرى مانعا من القول بأن معرفتنا لذوات الآخرين معرفة عقلية تستند على أسس منطقية سليمة (٣٦).

هيدجر :

إلا أن رفض «المعية» والمشاركة عند آير لم يقدم لنا فى الواقع سوى ميتافيزيقا لغوية لم تستطع فك الحصار عن «الذات» ، بل ألتفت حول السؤال المطروح ، ولم تواجهه، وكان لابد من انتظار فيلسوف يأخذ فى اعتباره حقيقة الوجود الفعلى، فها هو هيدجر Heidegger (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦ م) الذى استعار فكرة هوسرل عن «الإحالة»، تلك الفكرة التى تعتبر أن الوعى هو شعور دائما بشىء، فيرفض أن يكون الوجود البشرى فى شكل «ذاتية» مغلقة على نفسها، بل هو حقيقة متفتحة على الوجود العام، إذ الموجود ـ البشرى بكل عواطفه ، وميوله، ومقاصده ـ موجه نحو العالم الخارجى ، فى صورة توتر واهتمام، لذا فوجوده لا ينفصل عن الاهتمام بهذا الوجود الذى يصبح بالنسبة له هو « الوسط » أو «المجال» ، وتربطهما علاقة قوامها الشعور بالاهتمام، لذا فهو يقول « لايمكن أن يكون ثمة وجود بشرى اللهم

إلا إذا كانت «الذات» مرتبطة ارتباطا أوليا جوهريا بحقيقة خارجية هى «العالم» ، وهى لهذا ومنذ البداية موجودات مكشوفة تحيا فى العراء .

ويساوق «الوجود فى العالم» «الوجود مع الآخرين» ، إلا أن هيدجر يحرص مع هذا على إنسانية وحرية إنسان العصر الحديث فيفرق بين وجود حقيقى أصيل لذات حرة ، تأخذ على عاتقها مسئولية وجودها ، وأخرى ذات وجود زائف تهبط فيه الذات لمستوى الموضوع فتميل للإنغماس فى المجموع لتتهرب من حريتها ، ومن هنا يحدث الإغتراب عن الذات والانحدار إلى مستوى «الشيئية» والتنازل عن الوجود الحقيقى الأصيل، لذا على الموجود البشرى التمسك بالذات الحقيقية بالالتزام بالحرية والمسئولية ليأمن خطر الإغتراب عن الذات والسقوط فى عالم الموضوعات .

وإذا كان ياسبرز قد اعتبر أن «الموقف» تعبير عن حقيقة موضوعية يواجهها الموجود الذاتى حين يجد نفسه حد أو ظرف أو نطاق من شأنه أن يقف فى وجه نشاطه الحر، وأن تحقق الذات لا يتم إلا عبر تلك المواجهة الحية بين الموجود البشرى وتلك العثرات الكبرى، هيدجر يرى أن القلق هو ما يفصلنا عن عالم الأشياء أو الأدوات لكى يردنا إلى عالم الوعى أو الذات، وهو تجربة وجودية تكشف للذات عن حقيقة وجودها فى العالم، باعتبارها ذاتا فردية (٣٧) ، وهو ما حدا بميرلوبونتى عن الإفصاح بأنه « .. ليس العالم موضوعا امتلك فى سرى قانون تكوينه، أنه الوسط الطبيعى وحقل كل أفكارى وإدراكاتى البارزة . فالحقيقة لا تسكن «الإنسان الداخلى » l'homme intérieur فقط، أو بالأحرى ليس هناك إنسان داخلى، فالإنسان هو فى العالم ولايعرف ذاته إلا فى العالم . عندما أعود لنفسى من خلال نزعة دوجماطيقية بالمعنى العام، أو بنزعة دوجماطيقية للعلم، فأنى لا أجد فى داخلى بؤرة لحقيقة داخلية، وإنما أجد ذاتا موقوفة للعالم »(٣٨) .

تخـارج الذات :

والواقع أن عملية تخارج الذات Extériorisation du Sujet عملية جدلية تتم فى كل لحظة من حياة هذه الذات ، وكما يقول فيور باخ « الديالكتيك ليس مناجاة داخلية يمارسها فكر منعزل ، بل هو حوار بين الأنا والأنت » (٣٩) وميرلوبونتى يضع أمامنا هذه الاشكالية كما تبدت لدى هوسرل فى شكل تناقض جدلى بين الأنا والآخر « إذا كان الآخر هو حقا لذاته Pour soi فيما يتعدى كينونتة لذاتى ، وإذا كان الواحد منا للآخر وليس الواحد والآخر لله ، فينبغى أن نتبدى الواحد للآخر ، إذ يجب أن يكون لى وله خارجاً Un extérieur ، ويجب أن يكون هناك بدلاً من الأفق لذاته - نظرتى عن نفسى ونظرة الآخر عن نفسه - أفق لذات الآخر أى نظرتى عن الآخر ونظرة الآخر عنى ، بالطبع لا يمكن لهاتين الوجهتين من النظر لدى كل واحد منا ، أن تتجاور بمثل هذه البساطة ، إذ أنى هنا لست أنا من يراه الآخر وليس الآخر من أراه أنا. يجب أن أكون أنا نفسى فى الخارج ، كما يكون جسد الآخر هو نفسه ، هذا التناقض وهذه الجدلية بين الأنا والآخر L'ego et L' alter لن يكون ممكنا إلا إذا ما تحدد الأنا والآخر بمواقفيهما وليس بتحررهما من أى ملازمة .. (٤٠) .

وسائل تخارج الذات :

ولعمليات التخارج وسائلها المتعددة والمختلفة ، إذ تتم بوسائط لا نعطيها فى الغالب الاهتمام الذى تستحق ، أى بوصفها وسيلة للتخارج .

وتعتبر اللغة إحدى هذه الوسائط باعتبارها خروج عن الذات واتجاه نحو الآخرين وميرلوبونتى Merleau-Ponty (١٩٠٨ ـ ١٩٦١م) لا يعتبر اللغة مجرد تعبير خـارجى مـرافق للعمليـات الذهنيـة ، بـل يعتبرهـا الوضع الذى تتبوأه « الذات الناطقة» فى عالم المعانى ، كمـا أن أمتـلاك لغـة يفهـم أولاً على أنه مجرد وجود فعلى « لصور شفاهية »، بمعنى آثار تُركت فينا عن طريق الكلمات المنطوقة أو

المسموعة . ولا يقتصر الأمر على اللغة كتعبير خارجى للذات ، بل يدخل معها العلامات والإيماءات والرموز كقدرات إضافية يملكها الإنسان إلى جانب اللغة[٤١].

الفــن :

ويعتبر الفن إحدى الوسائل التعبيرية الأساسية للذات فى تخارجها ، حيث يتجلى فيه بوضوح تلك الجدلية المفترضة التى يتلاشى فيها كل إنقسام بين الحاس والمحسوس ، إذ يرى ميرلوبونتى « إن إزدواج الإحساس يجعل الوجود الخارجى المتشتت والمتعدد ينبطن ويصبح وجودا داخليا حاضراً برمته . وهو بالمثل يجعل الوجود الداخلى المنطوى ينبسط فى وجود خارجى لا محدود . وهذه الحركة الدائرية الجدلية التى تدور بين الداخل والخارج هى التى تتيح للمصور أن يقدم وجوده الداخلى عن طريق تصوير الوجود الخارجى .فالمصور هو الشاهد على هذا الجدل ، وما يلمحه المصور فى الأشياء ويثبته على قماش اللوحة يشير فى أعماق ذاته إلى وجوده. فاللوحة تقدم للنظرة علامات الرؤية من الداخل ... وبفضل هذه الحركة الدائرية الجدلية يتعرف الفنان على الأشياء [٤٢] ، وفى نفس الإطار « ما يقال عن الرؤية والصورة يقال بالمثل عن السمع والصوت . فنفس الحركة الدائرية الجدلية تعنى أننى أسمع صوتى فى جسمى كما أسمع صوت الآخر فى جسمى وكما يسمع هو صوتى . وبهذا الإنطباق بين السامع والمسموع وبين المتكلم والمصغى يتكون عالم الأصوات ويتكون قبل كل شئ عالم المعانى »[٤٣] .

العمــل :

ولعل العمل Le Travail وسيلة أخرى من وسائل التخارج والإلتحاق بالمجتمع ، إذ حسبما يرى روسو أن المشاعر التى تجعل من الإنسان قلقاً ، ومتوقعاً للمستقبل ، ونشطاً لا توجد إلا فى المجتمع ، وبما أن الإنسان كسول إلى درجة كبيرة ، فإن هذا الكسل نفسه هو ما يدفع الإنسان إلى العمل [٤٤]، ويؤكد كانط على أن السماء لم تكن سيئة النية عندما أجبرتنا على العمل ، إذ لابد من شغل الإنسان بمشاغل عدة

ليستطيع نسيان ذاته ، [٤٥] ، وعن طريق العمل يستطيع الإنسان أن يميز ذاته عن الحيوان ، لأنه ينتج فى نفس الوقت وسائل وجوده ، وبشكل غير مباشر حياته المادية نفسها [٤٦] ، ومن هنا يصبح العمل كما رأى بحق فرويد هو السلوك الحيوى الذى يربط الفرد وبشدة بالواقع الإجتماعى[٤٧] .

الجسـم :

ويعتبر الجسم Le Corps إحدى الوسائل الأكثر أهمية لتعبير الذات عن تخارجها ، إذ أنه « عن طريق جسمى أفهم الغير ، مثلما عن طريق جسمى أيضاً أدرك الأشياء [٤٨] ولأهمية موضوع الجسم سنتوقف عنده بعض الشئ : إذ أن الجسم هو ما يجعل الذات ذاتا وموضوعا فى نفس الوقت ، كما أنه سيصير أداة الأنا فى فرض أناها وتصوراتها ، بل وتغيير واقعها ، وأنساقه المختلفة لتستطيع مواجهة أشكالياتها المختلفة ، ومن هنا ترتبط تعبيرية الجسم البشرى بسلوك وحركات ووظائف هذا الجسد نفسه وبينها الجنسية واللغة فهو « إذا موطن المعنى ومكان ولادته ، كما أنه أداة الدلالة التى تخرج الذات من ذاتها وتضعها فى عالم بين ذاتى intersubjectif تصبح فيه علامة ورمزا «لغويا ، فنيا ، الخ » لوجودها الخاص[٤٩].

وبعيداً عن إشكاليات التعبير الجسدى التى أثارتها المدارس النفسية والفلسفية المختلفة ، هذا التعبير موجه فى الأصل إلى كائن آخر ، وهو ما يحقق الغاية من التعبير الجسدى بأنه تخارج للذات للتوجه نحو الآخر ، ولهذا وصف أحد الباحثين التعبير الجسدى بأنه « نمط لظهور وضعية كائن حى ، من خلال سلوكه و صورته الجسمية ، لكائن حى آخر [٥٠].

وفى إطار العلاقات بين التعبير الجسدى واللغوى فأن چيل ديلوز (١٩٢٥- ١٩٩٥م) G.Deleuze كان قد لاحظ « إن كانت الحركات تتكلم ، فذلك راجع قبل كل شئ إلى كون الكلمات تحاكى الحركات » ، « إنه يوجد تمثيل إيمائى داخل

اللغة، كما يوجد حديث ورواية داخل الجسد »(٥١) ولعل القرن الواحد والعشرين ، هو القرن الذى سيحتل فيه الجسد فى الدراسات الإنسانية إهتماماً كبيراً ، بعد إدراك المدارس الفكرية المختلفة لمدى تغييبه فى العصور الماضية ، ولعل ظهور جمعيات حقوق الإنسان ، واهتمام المنظمات الدولية بأمره يبرهن على مدى ما حظيه الجسد الإنسانى من رد للاعتبار ، فبعد أن كان يشكل فى نظر أفلاطون مقبرة وسجناً ، وبالتالى كان محط إحتقار النفس الدائم لما كان يشكله من عقبة فى سبيل تسامى النفس لعالم المثل الإلهى الخالد ، رُدَّ إليه الإعتبار جزئياً على يد ديكارت حينما رد إليه طبيعته الواقعية المادية المتمثلة فى الامتداد ، إلا أن هذا الإعتبار المردود أحال الجسم الإنسانى إلى مجرد آلة وإلى موضوع لعلم التشريح ، أى كجثة ، باعتبار أن إدراكى لنفسى - لدى ديكارت - ينحصر فى كونى فكراً محضاً .

هذا الأمر جعل جبرييل مارسيل G. Marcel (١٨٨٩ - ١٩٧٣م) يرفض إدراكى لذاتى على الطريقة الديكارتية بل باعتبارى « متجسد فى بدن » هو نواة كل موقفى الوجودى بمعنى أننى لا أوجد فقط لذاتى ، بل أنا أتجلى أيضاً فى الخارج، وجسمى يعجز عن القيام بذاته أو الوجود بمفرده ، وسر جسمى هو الحضور Présence ، والمشاركة Participation وحين أتحدث عن جسمى أتحدث عن ذاتى . وجود الذات إذن - لدى مارسيل - لا ينكشف إلا فى إطار من « التواصل الحى للذات» مع غيرها من الذوات ، « وكلما نجحت فى تحرير ذاتى من سجن التمركز الذاتى ، تزايد وجودى فى الواقع الفعلى » ، ومن هنا فالتلاقى الحقيقى هو الذى تنكشف لنا فيه « ذات » أخرى بوصفها « أنت » (٥٢) .

وكذلك لدى ميرلوبونتى فهو يتجاوز الكوچيتو الديكارتى الذى حصر الوجود الذاتى فى الفكر ، إلى كوچيتو وجودى يقدم لى منذ البداية واقعة وجودى الفعلى فى العالم بين الأشياء والآخرين كعالم أحياه وأعيشه ، واعتبر ميرلوبونتى أن جسمى ليس مستقلاً عنى ، بل هو وسيلتي التى أعبر بها عن نفسى طبيعياً ، وهو يستعين بعبارة مارسيل الشهيرة «أنا جسدى » Je Suis mon corps ، وبما أن

جسمي يحيلني بشكل دائم إلى العالم والآخرين فإن خبرة جسدى وخبرة جسد الآخر هما نفسهما جانبان لوجود واحد . فمن هنا حيث أقول أننى أرى الآخر فى الحقيقة يحدث غالبا أننى أجعل جسدى موضوعا ، والآخر هو الأفق أو الجانب الآخر لتلك الخبرة . وهكذا نتكلم مع الآخر رغم أننا لا نتعامل إلا مع أنفسنا (٥٣).

الذات فى الغرب بين الحداثة . وما بعد الحداثة :

إلا أن السؤال الذى يطرح نفسه وبشدة ماذا عن الذات فى غمار أفكار الغرب الراهنة ، خاصة فيما يتصل بالحداثة وما بعد الحداثة؟ وما موقع الذات فى الفلسفة الغربية اليوم ؟ الحقيقة أن الذات بعد ترعرعها وسيادتها فى الغرب قد مالت نحو الأفول أخيراً ، وهو الخطر الذى يواجهه الآن على ساحة الفكر الفلاسفة والمفكرون الغربيون فى محاولة جادة منهم لإنقاذ هذا التصور المركب فى مستوياته المتعددة ، بعد أن أصبح محاصرا بين لاوعى فرويد ، وصراع طبقات ماركس ، وسوبر مان نيتشه ، ودخل فى منافسة حادة مع المنطق واللغة ، بل وأضحى مهدداً بعلوم الإنسان ، ومن هنا تصارعت العلوم فيما بينها على تصورها لأناها son moi فواجه الأنا الفلسفى ، الأنا الأنثربولوچى ، وأنا التحليل النفسى . فى ظل هذه الفوضى وجدنا من يعلن إعتراضه ولعل شترنر Stirner(١٨٠٦- ١٨٥٦م) من أوائل المنتبهين لهذا الموضوع ، فسبق الجميع حين جعل من الأنا حجة للتمرد على هذا الإغتراب الذى تعرضت له :

الاغتراب السياسى ، والاجتماعى ، والفلسفى ، وجميعها أدت إلى التضحية بأصالة « الأنا » وقدرتها على مواجهة الضغوط الجماعية والنماذج المجردة . معتبراً أن فكرة الإنسان ليست إلا آخر كارثة لهذا "الإغتراب" . حينما وُضع الإنسان المجرد ، وإنسان التضحية فى تعارض ومواجهة مع الأنا (٥٤) .

آلان تورين :

وسنحاول أن نقدم آلان تورين (١٩٢٥ م) من خلال كتابه نقد الحداثة (٥٥) كمثال غربى معاصر فى التفكير فى الذات والمجتمع ، ومصير علم الاجتماع ، فى ضوء أفكار الحداثة وما بعد الحداثة : .

رؤية لما بعد الحداثة :

يرى تورين أن التحلل الكامل للعقلانية الآداتية قد أصبح إستراتيچية فى أسواق متحركة ، ولجماعات منغلقة فى إختلافها ، وهو ما يحدد موقف ما بعد الحداثة . إذ كانت نزعة الحداثة تؤكد أن تقدم العقلانية والتقنية لا يحمل فى طياته فقط آثارا نقدية فى محو الإعتقادات والتقاليد والإمتيازات الموروثة من الماضى ، ولكن سيخلق أيضا محتويات ثقافية جديدة ، كان هناك اعتقاد بحق الجميع فى دخول عالم حديث ، بمعنى إنتاجى حر وسعيد . هذه الصورة العامة للحداثة هى التى قد تكسّرت . ويرى تورين أيضا أن شروط النمو الإقتصادى ، والحرية السياسية ، والسعادة الفردية لم تتبدى لنا متماثلة ومترابطة وأن تحلل الإستراتيچيات الاقتصادية وبناء نمط من المجتمع ، والثقافة الشخصية كان قد تم بسرعة كبيرة ، وهو ما نسميه ونحدده « بفكرة ما بعد الحداثة » (٥٦) .

ويتسائل تورين هنا كباحث إجتماعى يتصدى لنزعة ما بعد الحداثة قائلاً : كيف لا نرى أن نزعة ما بعد الحداثة تلك فى كل أشكالها لا تتوائم مع ما هو جوهرى فى الفكر الإجتماعى الذى ورثناه عن القرنين الذين سبقانا ، خاصة مع مفاهيم مثل التاريخية والحركة الإجتماعية والذات . ويجمع فكر ما بعد الحداثة أربع تيارات يمثل كلا منها شكل من القطيعة مع الأيديولوچيا الحداثية (٥٧) ، يضعها تورين على النحو التالى :

أ ـ تتحدد ما بعد الحداثة ـ هنا ـ كحداثة مفرطة فحركة الحداثة لا تتوقف عن التسارع بحيث يصبح ما هو طليعى أكثر فأكثر عابر ، وحسبما يقول :

يصبح كل الانتاج الثقافى طليعى عن طريق إستهلاك أكثر فأكثر متسارع للغة والدلالات . فتقضى الحداثة على ذاتها . ثقافة على هيئة آلة للتشكيل لا تتخلى عن الحداثة ، ولكنها تختزلها فى بناء منظومات تقنية لم تعد تبدى اهتماما الا بما هو جديد لديها، وبانتصاراتها التقنية والتى سرعان ما تُتَجاوز.

ب ـ كانت فكرة الثورة مرتبطة بشدة ودائما بفكرة الحداثة، وكان النجاح الثقافى لنزعة مابعد الحداثة فى نهاية سنوات السبعينيات أثرا مباشرا لأزمة النزعة اليسارية الثورية. ويتساءل تورين إذا ما كنا قد دخلنا فى عصر التحلل الاجتماعى ؟ ويجيب تورين أن الموقف ما بعد الاجتماعى هو نتاج لفصل كامل بين الآداتية [٥٨] التى تحركها المؤسسات الاقتصادية أو السياسية التى تتنافس فيما بينها على الأسواق وبين المعنى الذى أصبح خاصا محضا وذاتيا. بحيث لم يعد هناك مبدأ لتنظيم الحياة سوى التسامح . وهو يرى ايضا فى هذا السياق أن السياسة لم تعد تدعى «تغيير الحياة» ، فى الوقت الذى تفقد فيه البرلمانات دورها فى تمثيل المطالب الاجتماعية. فهى ليست سوى أماكن تتحدد فيها بطريقة أكثر فأكثر براجماتية قاعدة ضغط على السلطة التنفيذية .

فالفاعلون يتوقفون عن أن يكونوا اجتماعيين ويتجهون نحو انفسهم، نحو البحث النرجسى عن هويتهم خاصة عندما لايكونوا مندمجين فى الطبقة الوسطى والتى تتحدد بالمهنة والاستهلاك اكثر مما تتحدد بقواعد السلوك الاجتماعى. ويعترف تورين أنه بينما كانت الرؤية السابقة معروفة، كان لفيف آخر ـ وهو معهم ـ يرى فى أحداث مايو ١٩٦٨ وفى الحركات الاجتماعية الجديدة التى كانت تتشكل عند الإعلان عن عالم اجتماعى جديد [٥٩] للفاعلين، وللرهانات، وللأزمات اكثر اندماجا وأهمية من تلك التى للمجتمع الصناعى ، فمحللوا موقف مابعد الاجتماعى لا يرون فى كل مكان سوى عملية فك الاجتماعى Désocialisation مماشكل حركة أكثر عمقا من عملية فك الإيديولوجيات الوحيدة . ويلفت تورين نظرنا إلى أنه فى هذا السياق ما بعد الاجتماعى « السؤال الاجتماعى » يحل محله « السؤال

الطبيعى » ، أى ما يتعلق بحياة الأرض ، المهددة بالآثار المدمرة للتلوث، وتكاثر التقنيات المفصولة عن كل إدماج اجتماعى وثقافى .

ويرى تورين أن عصرنا يتميز بثلاثة نزعات كبرى: إنتصار الآداتية التى أصبحت وسيلة وغاية للفعل فى آن، والإنكفاء على الحياة الخاصة، و الطابع الأيكولوچى الكونى للمشاكل التى أثارتها التكنولوجيا ، تشكل هذه النزعات الثلاث معا حقل ما بعد اجتماعى تنفصل فيه العلاقات الاجتماعية ، وتتجه نحو فاعلين اجتماعيين آخرين. ومع هذا فتورين يعترف بأن عند هدم الإيديولوجيات الحداثية فأن هذا الفكر ما بعد الاجتماعى قد حررنا من الإبهار الممارس علينا من الأنظمة « التقدمية» حتى الأكثر قمعية على عديد من المثقفين والذين مع ذلك كانوا مرتبطين بها بمحض حريتهم الشخصية (٦٠) .

جـ - أدى ما سبق (الحداثة المتطرفة وضد الحداثة) إلى الخروج من حقل الحداثة ، ربما فى اتجاهين متعارضين ، إلا أن المؤكد منهما - كما يرى تورين - هو القطيعة مع النزعة التاريخية، ويستشهد تورين بهبرماس وڤيبر مستخلصا : أن نزعة ما بعد الحداثة تصبح هنا نزعة مابعد تاريخية والتى يصبح هنا معناها الأساسى هو ما يعطيها أهميتها إذ انها تساوى خبرة معاصرينا التى تعبر الفضاء والزمن بالرحلات، وبزيارة المتاحف، وبقراءة الكتب، وبالفن، وبالاستماع للاسطوانات والكاسيتات والتى تجعلهم أكثر حساسية لأعمال مادية قريبة أو بعيدة بعصور أو بآلاف الكيلومترات ، وهو ما يسميه چان كازنيڤ مستعيرا اياه من ارنست بلوخ «بمعية غير المتساوق» ، ويركز تورين على التليفزيون الذى يستطيع القيام بهذه العملية، وهذا ما يكسر الفكرة القديمة فى وحدة الثقافة، ويؤكد على التعددية الثقافية التى طالما رددها بشجاعة كلود ليڤى شتراوس.

ويخلص تورين إلى أن نزعة ما بعد الحداثة تغذى مباشرة نزعة إيكولوچية ثقافية تعارض نزعة الكونية universalisme للإيديولوچيات الحداثية، خاصة

فى طورها المنتصر وفى البلدان التى كانت تتطابق بشدة مع الحداثة ومع قيم عالمية كفرنسا والولايات المتحدة [٦١].

د - ويرى تورين فى هذا التيار أن حركة ما بعد الحداثة تدفع هكذا للتطرف فى هدم التمثيل الحديث للعالم . وترفض عملية الاختلاف الوظيفى بين مجالات الحياة الاجتماعية (فن ، واقتصاد، وسياسة) وتكملتها فى استعمال كل منها للعقل الآداتى . كما أنها ترفض الفصل بين الثقافة العليا، اجتماعية وسياسية وأيضا

حلول تورين لازمة الحداثة فى الغرب :

ويصل تورين إلى أنه ينبغى رفض إدعاء الثقافة الغربية للوحدة وللعالمية، وفى نفس الوقت رفض مسألة الوعى أو الكوجيتو كخالق للأنا ، ويرى تورين أن نزعة ما بعد الحداثة تسجل نهاية الجزء الذى التزم به نيتشه ، هدم حكم التقنية والعقليةالآداتية . وأن الخبرة واللغة يحلان محل المشروعات والقيم ، الفعل الجماعى يفقد كل وجود كما يفقد معنى التاريخ ، فنزعة ما بعد الحداثة توضح أن عملية التصنيع المفرطة الحالية لن تؤدى إلى تشكيل مجتمع صناعى مفرط ، إنها ستؤدى على العكس إلى تحلل العالم الثقافى والعالم التقنى، مما سيدمر الفكرة التى أقيم عليها حتى الآن علم الاجتماع ألا وهى ارتباط الاقتصاد والسياسة والثقافة فى إطار الحداثة . وإذا كان الطلاق أصبح الآن تاما بين النظام والفاعلين [٦٣] فان تورين لا يقبل نتيجته التى اسفرت عن التعايش فى نهاية هذا القرن بين النزعة الليبرالية الجديدة ونزعة الحداثة حيث تصف النزعة الأولى مجتمعا مختزلا فى ألا يكون سوى سوق دون فاعلين، والنزعة الثانية تتخيل فاعلين دون نظام، أسرى لتخيلاتهم وذكرياتهم . هذه القطيعة الكاملة لها نتائج تراچيدية عندما تخلق نزعة يسميها تورين بالنزعة الاختلافية المطلقة، والتى تخلق البحث المرضى عن الذات، والتعصب، والحرب الدينية ويتحول الجميع ضد الجميع ، رجال ونساء، ذوو بشرة بيضاء وذوو بشرة سوداء، متدينون وعلمانيون، وحتى بين المتدينيين وبعضهم البعض [٦٤].

ويقترح تورين إعادة تحديد الحداثة كعلاقة ـ محمّلة بالتوتر ـ للعقل والذات، وللعقلنة (الترشيد) وتحقيق الذات، بروح النهضة،وروح الاصلاح، بالعلم وبالحرية، وهو يحاول الابتعاد أيضا عن شظايا الحداثة الحالية فى طور المغيب، وعن مابعد حداثة يطاردنا شبحها فى كل مكان ، فالحداثة لديه أنجزت من حوار العقل والذات . فبدون العقل تنغلق الذات فى هوس هويتها، وبدون الذات يصبح العقل آلة السلطة. ويضرب أمثلة من عصرنا هذا الذى عرفنا فيه ديكتاتورية العقل والانحرافات الشمولية للذات، متسائلا: إن كان من الممكن لوجهى الحداثة (العقل والذات) اللذين تقاتلا وتجاهل كل منهما الآخر أن يعود كل منهما للآخر ليتعلما العيش معا ؟

عودة للحداثة :

وفى إطار السياق السابق يدعو تورين إلى العودة للخلف للتساؤل حول طبيعة الحداثة ومولدها ، فيرى أن انتصار الحداثة العقلية أزال من طريقه كل من قاوم هذا الانتصار، وخسرت الحداثة ربما ماهو جوهرى فيها (٦٥).(يقصد الذات)، إذ طالت الحداثة الجميع، وأصبح الإنسان كالمسافر الذى يحمل فى حقائبه ذاكرة ومشاريع وعليه ان يبذل الجهد ليربط الماضى بالمستقبل والارث الثقافى بالاندماج المهنى والاجتماعى . وهو يرى مع بريتول برشت (١٨٩٨ ـ ١٩٥٦ م) أن الحداثة تتطابق مع عقل البحث الحر وتصطدم دائما مع العقل المتزمت ومع الدفاع عن أجهزة السلطة القائمة . كما يرى أن هناك خلطا بين عملية التحديث والنزعة الفردية ، باعتبار أن الأخيرة قامت بدور كبير فى التصنيع غير واقعى حيث أن إرادة الوحدة أو الاستقلال الوطنى قد لعبا نفس الدور وأن دولا صناعية كثيرة عدا ربما الولايات المتحدة قد لعبت الدولة فيها الدوْر الرئيسى فى التحديث (٦٦) وهو يلفت انتباهنا إلى ما يحدث فى الدول التى تنتقل من الاقتصاد الموجه إلى اقتصاد السوق لنفهم ما يحدث. إذ يرى أن صورة المجتمع الحديث اليوم هى صورة مجتمع بلا فاعلين (٦٧) .

عملية تحقيق الذات:

ويرى تورين أن الذات فيما قبل الحداثة كانت جزءا من الموضوعات ، وارتبطت عملية الفصل بينها بمدى تقدم الحداثة . وينفى تورين أن يكون هناك وجه وحيد للحداثة ، بل هناك وجهان ، على حوارهما معا تنشأ الحداثة : عملية العقلنة (الترشيد)

Rationalisation ، وعملية تحقيق الذات Subjectivation ، فنجاحات الفعل التقنى لا ينبغى أن تنسينا ابداعية الموجود البشرى ، ويرى أن هاتين العمليتين تبدوان فى نفس الوقت كالنهضة والإصلاح ، يتعارضا إلا أنهما يتكاملا كثيرا أيضا. فالإنسان بالتأكيد ينتمى للطبيعة ، وهو موضوع للمعرفة الموضوعية، ولكنه أيضا ذات وذاتية . ويضيف تورين أن المفهوم الكلاسيكى «الثورى» للحداثة لم يحتفظ سوى بتحرير الفكر العقلانى ، وموت الآلهة واختفاء فكرة القدرية معتبرا مأساة حداثتنا هو أنها تطورت فى النضال ضد نصفها الآخر، عندما عملت على تصيّد الذات باسم العلم، طارحة كل صلة بالنزعة المسيحية التى عاشت أيضا فى ديكارت وفى القرن الذى تبعه ، مدمرة باسم العقل والأمة ميراث النزعة الثنائية المسيحية ونظريات الحق الطبيعى التى تولدّ عنها إعلان حقوق الإنسان والمواطن .إننا - كما يرى تورين - ظللنا نسمى حداثة كل ما هو تدمير لجزء جوهرى من الحداثة نفسها . وهو يؤكد بأنه ليست هناك حداثة الا بالتفاعل النامى للذات والعقل، وللوعى والعلم، وليس بفرض فكرة أنه ينبغى الاستغناء عن فكرة الذات من أجل انتصار العلم ، أو أنه ينبغى خنق الشعور والتخيل من أجل تحرير العقل، أو أنه كان ضروريا سحق الفئات الاجتماعية المتماهية مع الانفعال كالنساء والأطفال والعاملين، والمستعمَرين (بفتح الميم) تحت طائلة النخبة الرأسمالية المتماهية مع العقلانية. وهويرى أن الحداثة تنتصر مع العلم، عندما يكون السلوك الانسانى مضبوطا بالوعى، وليس بالبحث عن التطابق مع نظام العالم. ويرى تورين أن الذات هى إرادة فرد فى التحرك ، وفى أن يكون معترفا به كفاعل.

الذات بين الفرد والفاعل :

الفرد ـ فى نظرتورين ـ ليس إلا الوحدة الخاصة التى تختلط فيها الحياة بالفكر، والتجربة بالوعى، بينما الذات هى الجسر الذى يعبر من العالم للأنا Je، وهى التحكم الذى يُمارس على المُعاش لكى يصبح له معنى شخصى، ولكى يتحول الفرد إلى فاعل يندرج فى علاقات اجتماعية ، ولكن دون أن يتطابق أبدا وكلية فى أى مجموع، أو أية جمعية، حيث أن الفاعل ليس هو الذى يتصرف طبقا للمكان الذى شغله فى التنظيم الاجتماعى، بل هو الذى يعدل المحيط المادى وخاصة محيطه الاجتماعى . ويرى تورين أن الذات والفاعل مفهومان لا يتجزءان، وهما يقاومان معا نزعة فردية تعيد إعطاء الميزة لمنطق النظام على حساب منطق الفاعل، مختزلة منطق الفاعل فى البحث العقلانى لحسابها الخاص .

وفى المجتمع الحديث، هذا الانتاج للفاعل عن طريق الذات ـ حسبما يرى تورين ـ يمكن أن يفشل . حيث أن الذات، والفرد، والفاعل يمكن أن يبتعد كل منهما عن الآخر، وهذا هو مرض الحضارة الحديثة. وهو يرى أننا من جهة نعيش نزعة فردية نرجسية ، ومن جهة أخرى فنحن مشدودون بذكريات الكائن أو الذات، ونعطيه تعبيرات جمالية أو دينية، ومن جهة ثالثة «ننجز عملنا» ، ونملأ أدوارنا، نستهلك،ننتخب أو نسافر كما يُنتظر منا. فالذات ـ لديه ـ لم تعد حضور العالم فينا، مما نسميه قوانين الطبيعة، معنى التاريخ أو خلق إلهى إنها دعوة إلى التحول من الهو Soi إلى فاعل Acteur ، وهو يرى أن عملية تحقيق الذات هى اختراق الذات لفرد، بمعنى هى التحويل ـ الجزئى ـ للفرد إلى ذات، فهى على العكس من خضوع الفرد لقيم ترنسنتدنتاليه عندما يلقى الإنسان بنفسه فى الله، بل الإنسان فى المجتمع الحديث أصبح مؤسسا للقيم، وأصبحت الحرية هى المبدأ الرئيسى للأخلاقية، كابداعية معارضة لكل أشكال التبعيه ويرى تورين أن عملية تحقيق الذات تلك Subjectivation تدمر الأنا التى تتحدد فى تطابق السلوك الشخصى والأدوار

الاجتماعية والتى ما هى إلا نتيجة لعملية التفعيل الاجتماعى . إذ أن الأنا تتكسر من جهة الذات ، وكذلك من الجهة الأخرى الهو Soi.

والهو (طبيعة ومجتمع) يتعاون مثلما تتعاون الذات كفرد وحرية، وهو ينفى أن تكون الذات هى النفس المعارضة للبدن ، ولكنها المعنى الذى تعطيه النفس للبدن، فى معارضة مع التمثلات والقواعد المفروضة من قبل النظام الاجتماعى والثقافى . ويحدد تورين بأنه لم يعد هناك شئ معارضا للذات سوى وعى الأنا، الاستبطان أو الشكل المتطرف من هوس الهوية والنرجسية . فالذات لديه لا تدعو إلى التحريم ولا للمتعة فى ذاتها، إنها تدفع الفرد أو الجماعة للبحث عن حريتهم من خلال نضالات لا نهاية لها ضد النظام القائم والحتميات الاجتماعية . إذ أن الفرد ليس ذاتا إلا عن طريق التحكم فى افعاله التى تقاومه .

ويصف تورين هذه المقاومة بأنها إيجابية من حيث إنها عملية عقلنة (ترشيد)، لأن العقل هو أيضا آلة الحرية، فهو سلبى من حيث أن عملية العقلنة (الترشيد) مُهيمن عليها ومُستخدمة من قبل أساتذة ، ومحدثين ، وتكنوقراط أو بيروقراط ممن يستخدمونها ليفرضوا سلطتهم على هؤلاء الذين يحوّلون إلى آلات إنتاج أو استهلاك. ويؤكد تورين على أنه منذ بداية القرن السادس عشر والنزعة الإنسانية تتطابق فى البحث عن هذا التراضى بين الآلهة والطبيعة ، والإيمان والكنيسة ، والذات والعلم.إذ أن درس الحصافة والحكمة هذا لايستطيع التغلب على القطيعات الضرورية ولا على التماس الهو Soi كذات والتى بداخلها يصبح الفرد الحديث ملزما بقلب الأوضاع الدائم للنظام القائم . حيث أن اليوم الذى ستتراجع فيه الذات إلى الاستبطان ، والهو Soi إلى ادوار اجتماعية مفروضة كلية، فإن حياتنا الاجتماعية والشخصية تفقد كل قوة على الابداع ولن تكون سوى متحف مابعد حداثى . إذ أن مقاومة التحديث القمعى لا يمكن أن تكون حديثة فقط ، فلا يكفى أن نقول مثل اشتراكيو عملية التصنيع الأولى أن الحركة العمالية سوف تعمل على انتصار الحداثة على لا عقلانية الربح الرأسمالى . ولهذا يرى تورين أن من أجل مقاومة القمع

الشامل ينبغى تجنيد الذات الشاملة، والميراث الدينى، وذكريات الطفولة، والأفكار والشجاعة . وهويستعين بمقولة ماكس هوركايمر الشهيرة « العقل لا يكفى للدفاع عن العقل » . ففكرة الذات كمبدأ أخلاقى تتعارض أيضا مع فكرة التحكم فى الأهواء عن طريق العقل وهى فكرة موجودة منذ أفلاطون، ويوضح تورين أن هناك ثلاث مراحل مر بها تاريخ الأفكار الأخلاقية الأولى، أنه هناك نظام للعالم، هذا النظام عقلى . والسلوك الأكثر رقيا هو أن يكون الفرد فى توا ءم مع نظام العالم .

ويرى أن عملية العلمنة أضعفت هذ المفهوم، بحيث أنها اختزلت العقل الموضوعى فى ألا يكون سوى العقل الذاتى . باعتبار أن المنفعة الاجتماعية للسلوك هى التى تحدد قيمة مساهمة كل فرد فى الخير العام . ويعتبر تورين أن هذه الرؤية التطورية غير كافية بل وخطيـرة، حيث أن ما تسهو عنه هو أن النداء الحديث للذات يُعاد تناوله فى شكل مُعلمن (علمانى)، الفكرة القديمة فى أصل الحق الطبيعى، والتى بموجبها كل الناس متساوون ولديهم نفس الحقوق باعتبارهم مخلوقات الله . وعلى العكس فأن فكرة التوافق مع نظام العالم تأخذ أيضا أشكالاً حديثة فى نفس الوقت الذى يظل فيه مبدأ التدرج الاجتماعى ، فيتحول محتواه فقط عندما نضع فى أعلى مرتبة رجال الدين، والمحاربين، والعلماء أو رجال الأعمال.

ويرى تورين إنه من المفضل أن نعارض بطريقة دائمة، أخلاقية النظام المرتبطة برؤية تراتبية للمجتمع والعالم، وأخلاقية حقوق الانسان والتى يمكن أن تدعو لفكرة نعمة إلهية وفكرة ذات إنسانية فالجوهرى - فى نظره - هو معارضة هذه المفاهيم الأخلاقية (٦٨) ، ويرى أن الدعوة للقيم والتى تظهر فى الغالب فى الدول التى تعطى لذاتها أسسا دينية كالولايات المتحدة والمجتمعات الاسلامية تعتبر فى تناقض مفتوح مع فكرة الذات، فكرة منشقة ، وهى التى دائما ما أحيت الحق فى التمرد على السلطة غير العادلة، وهى ضرورة أخلاقية لم تستطع أبدا أن تتحول لمبدأ للأخلاق العامة، لأن الذات الشخصى والمنظمة الاجتماعية لا يستطيعا أبدا أن يتوافقا .

الأصل الدينى للذات :

ـ ويرى تورين أن العقل الحديث يتحدد فى الأساس بنضاله ضد الدين، إلا أنه ينبغى رفض فكرة القطيعة بين ظلاميات الدين وأنوار الحداثة، لأن ذات الحداثة ليست سوى سليلة مُعلمنة لذات الدين (٦٩) . ويتبنى تورين فكرة الحق الطبيعى المستوحاة من إعلان الحقوق سنة ١٧٨٩ وذلك لكى يضع حدودا للسلطة الاجتماعية والسياسة وإجبارها على الإعتراف بأن الحق فى أن تكون ذاتا أسمى من نظام القوانين وذلك لإحترام إستقلالية الفرد. ويوضح هنا تورين أن العودة الحالية للأديان تأتى لرفض المفهوم الذى يختزل الحداثة فى عملية العقلنة ، ويترك الفرد عارياً من أى دفاع عن النفس فى مواجهة سلطة مركزية وسائلها بلا حدود .

العودة إذن ـ كما يراها ـ ليست بالضرورة عودة للمقدس وللاعتقادات الدينية ، إذ أن العلمنة قد استقرت فعليا وبقوة مما يتح لها أن ترى فى التراث الدينى إحالة إلى الذات يمكن أن تجند ضد أجهزة السلطة المختلفة ، ويرى أن هذا جائز فى الأديان الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام على الرغم من وجود تيارات تراثية جديدة فيها ، شريطة التمسك بالثقافة العلمانية . ويرى تورين أننا نعيش اليوم فى عالم هش لعدم وجود قوة عليا ، ولا حتى أى هيئة للتحكيم القادر على حماية الإرتباطات الواجبة بطريقة ناجعة بين وجهى الحداثة (عمليتى تحقيق الذات والعقلنة).

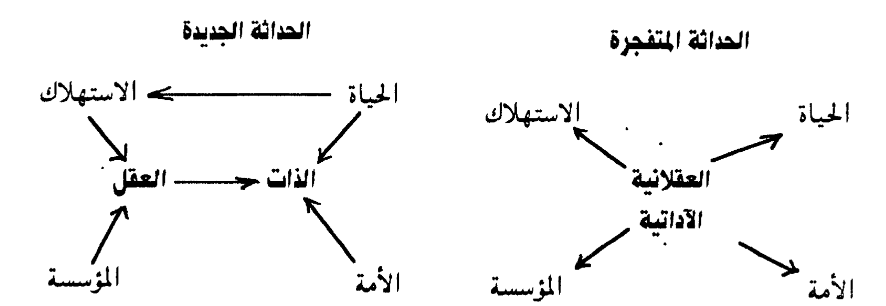
ويواصل تورين على مستوى النظام الأخلاقى أيضا أخلاق المسؤلية والواجب التى لا يمكن لها أن تحل محل أخلاق اليقين ، مع تأكيده فى نفس الوقت على أنه لا أحد يمكن أن يعارض فى أفول المقدس حتى وإن كنا نقلق من التمسك بالاعتقادات اللاعقلية ، وهو يوضح أن هناك ثنائية يحدد بها الحداثة ، وهى أن المجتمع الحديث ولد مع قطيعة النظام المقدس بالعالم ، وهنا تبدى الفصل ، ولكن أيضا الفعل العقلانى الآداتى والذات الشخصية . إذا حاول الأول تجنب الثانى أبدله بعبادة المجتمع وبنفعية السلوك (٧٠)، وعلى العكس إذا ما استبعد الثانى الأول ،

تدنى فى عبادة الهوية الفردية أو الجمعية ، وللخروج من هذه الثنائية يقترح الفكر الليبرالى الوسطى والذى يجمع بين علوم الطبيعة والفعل الإنسانى . ويخلص تورين إلى أن الإنتصار الساحق للفكر الآداتى يؤدى للقمع ، بينما يؤدى إنتصار النزعة الذاتية لوعى كاذب ، وعلى هذا يعتبر أن الفكر ليس حديثاً إلا عندما يتخلى عن فكرة نظام عام،طبيعى وثقافى فى نفس الوقت ، وفطرى ومكتسب، طبيعة وذات. مما سيفرض التوجه إلى الاعتراف بالاختلاف الجوهرى بين علوم الطبيعة والمعرفة الاجتماعية ، بشرط عدم نسيان أن هناك علوما طبيعية للإنسان ، للكائن الإنسانى باعتباره طبيعة وذات فى نفس الوقت .

الذات كحل للحداثة المتفجرة :

نقد نزعة الحداثة (أى إختزال الحداثة فى العقلنة) لا ينبغى أن يقود إلى وضع ضد أو بعد حداثى ، على العكس ينبغى أن يقود إلى إعادة اكتشاف بعداً من أبعاد الحداثة الذى نُسىً أو ضُرب عنه صفحا عن طريق عملية العقلنة المنتصرة ، ويرى تورين أننا ننتمى جميعاً بحكم الإتصالات الحديثة إلى نفس العالم الممزق ، نصفه فى حالة بحث عن الهوية الوطنية (أو الشخصية) والنصف الآخر فى حالة لهاث وراء المنتجات الجديدة ، فى حين يراه البعض فى صورة مؤسسة إنتاجية ، ويراه البعض الآخر فى صورة الكائن أو الجنس ، ناهيك عما تحتويه هذه الصور المجزئة من قيم متعارضة مرتبطة بالعقلانية التقنية والقائمين عليها . الجدير بالتفكير هنا فى الطريقة التى يمكن أن تعيد الوحدة بين الحياة والاستهلاك ، والأمة ، والمؤسسة ، وبين كل منهما وعالم العقلانية الآداتية ، وإذا لم يكن هذا ممكنا فأولى بنا ألا نتحدث عن الحداثة .





ويوضح تورين أن الذات لا ينبغى أن تدرك كوسيلة لوحدة عناصر الحداثة المتفجرة (الحياة / الأمة / الاستهلاك / المؤسسة) ولكنها هى التى تربط بينهما ناسجة بين العنصر الواحد والآخر شبكة متماسكة من علاقات التكامل والتعارض . والذات لا ينبغى أن تعتبر كالأنا العليا ، كصورة الأب أو كالوعى الجمعى ، ولكن كجهد لتوحيد الرغبات والحاجات الشخصية بالوعى المنتمى إلى المؤسسة والأمة ، أو الوجه الدفاعي بالوجه الهجومى للفاعل الإنسانى . (٧١) وهو ينفى أن تكون تلك الذات ذائبة فى الجماعة ،و الأمة أو العرق ، أو أن تكون مؤسسة ـ ذات ، وينفى أيضا أن تختزل فى الجنس sexualité ، خاصة فى ظل إنعدام الغموض بين الذات وحرية المستهلك فى أسواق الوفرة ، ويقرر تورين بأنه عندما تختزل العقلانية فى التقنية ، والآداتية فوحدات الحداثة الكلاسيكية المتفجرة لا تعد مرتبطة كل منها بالأخرى إلا بالبحث عن النجاعة والعائد . كل منها يبنى حول نفسه عالم غريب عن الآخرين ، حيث سيكون الكلام مباحا عن ثقافة مؤسسة ، ومجتمع الاستهلاك أو التطرف الوطنى أو الدينى . وتتحدد الذات هنا وتدرك خطواتها بجهدها فى إعادة توحيد ما تفرق (٧٢).

يطـالب تـورين بعـدم الخلط بين الأنا كضمير متكلم فاعل Je وبين الأنا كمفعول Moi ، حيث تفرض الذات الفصل بينهما ، ويرى أنه للخروج من الوعى وفخاخ ينبغى أن تتأكد الذات فى الاعتراف بالآخر كذات ، وهو يرد الفكرة إلى المسيحية التى تدعو لمحبة الإنسان المخلوق على صورة الإله مع تسليمه بأننا لم نعد نقبل بأى مسحة دينية على الكائن الإنسانى . وأن العلاقات بين الأشخاص وعلاقات المحبة والصداقة هى مما يؤكد الذات أكثر من تجربة الوحدة والعزلة ، إذ يتأكد الفرد كذات إذا ما وُفق الرغبة مع معرفة الغير ، دون التخلى أبدا عن إغراء مطابقتهم الواحد فى الآخر ، مما سيختزل ال Je فى عكسها تقريبا ال Moi .

وإذا كانت ثقافتنا تفصل بشدة بين العالم الخاص والعالم العام فهذا لا يعود فقط لأنانيتها ، أو لأن الأيديولوچيات السياسية قد ماتت ، ولكن لتميز ما كان قد أختلط منذ قرون طويلة وهو - حسب تورين - العقلنة (الترشيد) والإحالة إلى الذات وهو ما ألغى فى نفس الوقت وبطريقة تدريجية كل ما كان يربط نظام بآخر ، خاصة ما كان يعطى محتوى اجتماعى للعلاقات بين الأشخاص . ويرى تورين أن حركة المرأة قد ساهمت فى هذا الإكتشاف للذات عندما أستطاعت الحصول رسميا على الاعتراف بالفصل بين الانجاب والمتعة الجنسية . ومن هنا لم تعد الحياة الخاصة منغلقة ، بل أصبحت عامة فى إطار أن ثقافتنا ـ كما يقول تورين ـ تعطى أهمية كبرى لتأكيد حرية الذات والتقدم التقنى والاقتصادى والقدرة على الإرادة الجماعية للتغييرات الاجتماعية .

ويبرز تورين دراسات وينيكوت Winnicott وأريكسون Erikson حول الطفل ويدمجها فى موضوع الكائن ـ من أجل ـ الآخر وهو ما يلعب دورا كبيرا فى اخلاق اليوم لأنه يقطع مع هوس الكلية الموروث عن الماركسية خاصة فى أعمال لوكاتش(٧٣)، التى لعبت دورا كبيرا فى توجيه رؤية إيمانويل ليڤيناس فى الإعتراف

بالآخر ليس كموضوع علاقة ولكن كمساحة لا متناهية . ويطرح تورين فكرة أن الحداثة لا يمكن لها أن تتبنى حول فكرة الذات إلا بشرط هدم كل الأصنام فى نفس الوقت والتى أمر بعبادتها النظام القائم ، وأن هذه الفكرة لا تنفصل عن مقاومة السلطة ، والحق فى الاختلاف وحتى العزلة فى مجتمع مكتظ [٧٤] .

ويرى تورين أن المسافة وإمتناع العلاقة النفسية وهما ما يخلقا أيضا الفكر الدينى والإثارة الجنسية ، لا ينبغى لهما أن يفارقا كليا التواصل الذى يتلاقى بموجبه كائنان للتعرف على بعضهما كذاتين ، ويعملا على تحويل علاقتهما كأساس لبنة فى الحياة الإجتماعية كالأسرة . هذه الأسرة هى مكان لفرض المعايير ، وقد أصبحت بعد فرويد مكانا لتعليم الذات ، وأصبحت أخيرا مكانا لمقاومة الضغوط السلطوية ، ويرى أنه علينا مراجعة المعارضة الكلاسيكية بين العائلة المحافظة والمدرسة التقدمية، حيث أن العائلة هى مكان عملية بناء الذات ، بينما المدرسة هى مكان عملية العقلنة ، ويؤكد تورين على أن الجوهرى هو عدم الفصل بينهما . إلا أن العلاقة الغرامية هى الأهم - كما يوضح - إذ فى ظل غياب تحكم الأنا le moi ، وتحكم المعايير الاجتماعية على السلوك تتعرف الذات على نفسها ، وتشعر بأنها ملتزمة فيما بعد المسموح والمحظور تجاه شخص ما ، أو شئ ما ، حيث أن اخفاقها يهدم معنى الحياة ويخلق الاحساس بفقدان الذات . هذا الاخفاق تختلف تعابيره من مجتمع لآخر ، إلا أنه يكشف دائما عن حضور الذات سواء أكانت ذاتا دينية أو طبيعية أو إنسانية .[٧٥].

ويواصل تورين فى اعتباره أن العلاقة الغرامية هى التى تزيح الحتميات الاجتماعية ، التى تعطى الفرد الرغبة فى أن يكون فاعلا ومؤثرا فى محيطه ، ويضيف إلى هذه العلاقة الإلتزام سواء بمنظمة أو بحزب إذا كان من شأنهما خدمة وتحرير الآخرين ، ويجمل تورين القول « إنه عن طريق العلاقة بالآخر كذات يتوقف الفرد فى أن يكون عنصرا وظيفيا للنظام الاجتماعى ، ويصبح مبدعا لنفسه ، ومنتجا للمجتمع »[٧٦].

وينتقد تورين رؤية البعض لمجمل التحولات التى يمر بها عالمنا اليوم ، حيث يرى البعض أنه بعد أن مر العالم بمرحلة بناء البنية التحتية للمجتمع الصناعى ، هذا المجتمع سوف يدخل أخيرا مرحلة انتصار الاستهلاك الشخصى الذى سيلعب دورا كبيرا فى تهديد الأجهزة الجمعية ونظم الضمان الاجتماعى ، ويرى تورين أن هذه النظرة تختزل ما يحدث فى انتصار النزعة الفردية ومجتمع الاستهلاك عندما تربط بين ما حدث فى أوروبا الغربية منذ بضع سنوات (التحول من نمط اشتراكى ـ ديمقراطى إلى نمط ليبرالى) بالعودة إلى الذات .

العودة للذات هنا تشكل صعوبة كبيرة للمجتمع الليبرالى مثل المجتمع الشمولى، ولا يدعو تورين من هنا للبحث عن طريق ثالث بين النزعة الفردية والنزعة الجمعية . فمجتمع أوروبا الشرقية الذى يود مواطنوه الآن إشباع رغباتهم الاستهلاكية التى حرموا منها طويلا هو نفسه الذى أنتج معارضين بشكل منعزل أو بشكل جماعى كمنظمة «تضامن »، وكانوا ممن حملوا فكرة ذات حرة ،ومع هذا لايستبعد تورين أن المجتمع الشمولى هو الذى يقمع أكثر من أى مجتمع آخر مسألة العودة للذات ، فهذه العودة لا تُختزل فى الوفرة والاستهلاك المُكمِّلة بالتهميش لغير المساهمين ، حيث كما يستخلص تورين عودة الذات تعلن أفول كل المبادئ المُوحِّدة للحياة الاجتماعية سواء كانت الدولة أو السوق إذ بوسائلهما الخاصة تم خنق الخير العام وهدمه .

فكرة الذات تنهار بنفسها إذا لم تمتزج مع النزعة الفردية . وهى غير معزولة عن الثنائى الذى يتشكل مع فكرة العقلنة (الترشيد) ، فهى تفرض العودة إلى رؤية ثنائية للإنسان وللمجتمع ، واضعة نهاية لزهو عقل كان يعتقد أنه من الضرورى هدم المشاعر والاعتقادات ، والانتسابات الجمعية والتاريخ الفردى .[٧٧] عودة الخاص تلك وفى القلب منه الذات مخاطرة بخلع أوصال الحياة الاجتماعية ، حيث يظل

الانسان مشدودا بين الحياة الخاصة والجمعية مما يوصّل الشخصية الفردية إلى حافة الانفجار خاصة عندما يتطابق تحقيق الأدوار العائلية والاجتماعية مع تحرير العنف والرغبات المكبوتة . إلا أن تورين ينصح بقبول هذه المخاطرة اليوم على التسليم للأحلام الخطرة بأعادة بناء ثقافة موحّدة بمبدأ مركزى . (٧٨)

الحداثة كإنتاج للذات :

يطالب تورين بألا تختزل الحداثة فى ميلاد الفرد ، لأن هذا سيكون الوسيلة الأكيدة لهدم وتحويل الذات إلى نقيضها الهو le soi ، بمعنى الفاعل الذى لم يعد محددا إلا بما ينتظره الآخرون ، ومحكوما بقواعد مؤسساتية . ويستعين بتعريف روبير ميرتون Robert Merton للهو le soi بأنه المجموع الذى ليس له وحدة سوى منطق النظام الاجتماعى الذى يسميه البعض العقلنة (الترشيد*) ، والبعض الآخر السلطة . ويستخلص أن الذات لا تتحدد إلا فى علاقتها التكاملية والمعارضة معا مع العقلنة (الترشيد) . إنه نفس إنتصار العقل الآداتى لأنه يبطل سحر العالم ويجعل ظهور الذات ممكنة ، إنه عندما يفقد العالم معناه يمكن أن يبدأ إعادة سحر الذات . لوصف الحداثة ، ينبغى إضافة ميلاد الذات إلى موضوع الانتاج والاستهلاك الشعبى . وقد تشكل هذا منذ الفكر الدينى التوحيدى حتى الصورة المعاصرة للذات.

الحداثة إذن فى نظر تورين هى الابداع المستمر للعالم عن طريق كائن إنسانى يتمتع بقدرته ومقدرته على خلق المعلومات واللغات ، فى نفس الوقت الذى يدافع فيه عن نفسه ضد إبداعاته فى اللحظة التى تنقلب فيها هذه الابداعات ضده . ويضيف تورين أن العلمانية ليست هدم الذات ، ولكن أنسنتها ، وهى ليست فقط إزالة لسحر العالم ولكنها أيضا إعادة لسحر الانسان ووضع مسافة مضاعفة بين وجوهه المتعددة ، فرديتة ، وقدرته فى أن يكون ذات ، أناه son moi ، والهو ، هذه الوجوه تبنى من الخارج الأدوار الاجتماعية (٧٩).

ويرى تورين أن المرور إلى الحداثة ليس هو المرور من الذاتية إلى الموضوعية ، من الفعل المركّز على نفسه إلى الفعل اللاشخصى ، التقنى أو البيروقراطى ، إنه على العكس يقود إلى التواءم مع العالم لبناء عوالم جديدة ، إلى العقل الذى يكشف الأفكار الخالدة للفعل الذى يحرر الذات ويعيد تركيبها عندما يفكر فى العالم(٨٠).

رؤية نقدية للذات عند تورين :

لا بد أولا من الإشارة إلى أن تفكير تورين المكثف حول الذات والذى بدأه منذ سنوات يرتبط فى جزء كبيرمنه - كما يقول فى موضع آخر غير كتابه نقد الحداثة - بواقعة مرض زوجته الخطير ، فهذا الحدث قد وجه حياته خلال ستة أعوام حتى توفيت زوجته ، وعاد نفسيا إلى الحياة الخاصة ، وفى نفس الوقت كان عليه أن يفكر ، وأن يكيف أفكاره مع هذا الموقف الجديد ليستطيع تحمله . فاكتشف بالفعل مفهوم الذات من خلال مرض زوجته، الشىء الآخر هو قناعة تورين بأنه ليس هناك حركة اجتماعية أخرى معقولة فى عالمنا اليوم لا تتركز حول الدفاع عن الذات . إلا أنه على عكس بعض النزعات فى علم الاجتماع فهو لا يعتبر الذات كفرد استراتيجى يحسب كل شئ ويتوقع العواقب ، بل يراها تتعلق باعادة بناء شئ ما ، وليس على قائمة الاستراتيچية يستطيع الربط بين استقلالية الذات والعلاقة مع الآخر .

هذا وفى البحث عن معنى للفعل أكثر من معنى للغة ، فهو يضع الذات قبل العلاقة مع الذوات الأخرى ، ولعلنا هنا نتساءل عن طبيعة العلاقة إذن التى يقيمها بين الذات والحداثة ، إذ وجدناه فى كتابه (نقد الحداثة) يرى أن الذات لا يمكنها أن تتفكك فى ما بعد الحداثة ، لأنها تتأكد فى النضال ضد السلطات التى تفرض هيمنتها باسم العقل . سُئل تورين مرة عن طبيعة هذه العلاقة فأجاب بأنه على العكس من كثيرين ممن يعتقدون بأن الحداثة ليست فقط عملية العقلنة (الترشيد) ، ولا حتى العلمنة ، إنها فصل الذات عن الطبيعة فالتراث كان يؤكد أن العالم هو فى نفس الوقت عقلى وغائى ، مع إله رياضى ومهندس معمارى ومساحى ، ومن هنا فالذات والطبيعة متداخلتين ، ولكن مفكرين ممن نسميهم الأوغسطينيين عارضوا

هذه النزعة الموحدة هادفين إختزال كل شئ فى العقل ، إذ قاموا بعمل تمييز بين نظام الطبيعة ونظام الذات ويورد تورين أسماء لوثر وديكارت ولوك من بينهم ، إضافة إلى منظرى الحق الطبيعى مثل جروتيوس ، كما أدرج إعلان حقوق الانسان أيضا فى هذا العقد ، ووصف ديكارت بأنه رجل عظيم لإثباته إذدواجية الجسم والعقل ، والمشاعر والعقل ، إذ كان يمارس الرياضيات فى الصباح ، ويعطى نصائح فى علم الجنس للأميرات بعد الظهر . ويضيف تورين أن الحداثة تعارض هذا المفهوم مؤكدة أن الطبيعة ينبغى أن تفهم دون إحالة إلى الذات ، وفى نفس الوقت فالذات ليست طبيعة ولكنها وعى محض . ويستخدم تورين هذه الأذدواجية الأساسية بين العقل والذات ليبين بأنها تنطوى على فصل الحياة العامة عن الحياة الخاصة « تعيشون فى عالم حديث إذا كان إلى جانب دوركم الاجتماعى ، لديكم أيضا الحق فى تخيلكم ، وفى حياتكم الجنسية ، وفى آرائكم الخاصة . إذ لن يطلق أحد اسم (حديث) على مجتمع ماوى حيث يجند كل الناس ليصبحوا واحدا وفى نفس الاتجاه » (٨١) .

إن فهم تورين هذا يمكن أن يوقعنا فى المعسكر الآخر والذى يلتف حول الذات ، وينغلق على الآخر فى بحث عقيم عن الهوية ، إلا أن تورين يفطن لهذا الخطر المحتمل لافكاره ، إذ يرى أن الذات تستقر فى الذاكرة الجماعية بارتباطها بعدم التسامح وفى الدفاع عن الهوية ، وأنه دائما ما أنتقد مفهوم الهوية ، خاصة عندما تستخدم لكى تضع فى السلطة جماعية جديدة كتلك التى يطالب بها المتطرفون الحاليون . فالعالم الذى نعيش فيه ليس عالم للفصل الايجابى بين الذات والطبيعة فحسب ، بل أنه أيضا عالم تقطيع إشكالى بين العالم التكنوقراطى والعالم الجماعى . إذن فتورين يحدد الذات اليوم ليس كأحد العناصر لمعارضة (الذات من جهة والعقل من جهة أخرى) ، ولكن كتعبير واقعى لرفض مضاعف للسلطة التكنوقراطية وللعقلنة ، ورفض للسلطة الجماعية ولهوس الهوية . وفى نفس الوقت لإثبات أن كل ذات هى فى نفس الوقت عالمية وجماعية .

معنى أن تكون ذات - كما يرى تورين - هو إقامة رابطة بين العالمين ، هو محاولة العيش كجسد وعقل، كجسد وروح، كإنفعال وعقل، أن تنجز الذات ـ بشكل من الدعوة النرجسية للذات ـ ذاتهـا ، وبالعلاقـة بالغير، والاعتراف بالآخر كذات . وفى هذا الإطار يود تورين (العضو الحالى للمجلس الأعلى فى الدولة للإندماج الاجتماعى بفرنسا) يود لو أقنع أعضاء هذا المجلس بالتخلى عن تعبير (إندماج) Intégration ليحل محله تعبير (الاعتراف بالآخر) ، حيث كما يرى أن المجتمع الديمقراطى هو المجتمع الذى يعترف بالآخر ، ليس فقط فى إختلافه ، ولكن كذات ، فى عمله لكى يصبح ذاتا بمعنى إتحاد العام والخاص .

وفى رأينا أن تورين سواء فى كتابه أو فى شروحاته التى أعقبت الكتاب قد طرح الإشكالية بدقة ، إلا أن الحلول التى يطرحها تبدو دائما مشوشة أو غير محددة أو غير دقيقة ، وأحيانا ليست منطقية ، فهو يتحدث مرة عن الذات الفردية بمعناها الشخصى ، ومرة أخرى عن الذات الجمعية بمعناها المجتمعى ، إذ يتحدث عن فصل الحياة العامة عن الحياة الخاصة ، ويحاول إثبات أن كل ذات هى فى نفس الوقت عالمية وجماعية دون أن يشرح لنا كيف يتسنى له ذلك ، ودون أن يدخل فى تفاصيل العلاقة التى يقترحها فيما بين الذوات ، والتى من المفترض فى نظره أن تؤدى إلى الإعتراف بالآخر كذات .

وعلى الرغم من اهتمامه بالربط بين استقلالية الذات والعلاقة مع الآخر إلا أنه لم يدخل على الاطلاق فى ميكانيزم هذا الربط وتلك العلاقة ، ويصل الغموض لأقصاه حينما سُئل مرة عن أنه لم يتحدث عن الذات كفاعل جمعى ، ولكن كفرد فأجاب تورين بأنه لم يقل أبدا أو كتب أن الذات هى الفرد، ولكن فى مستوى الفرد ، وأضاف أن تكون ذات يعنى أن تملك إرادة أن تكون فاعل ، بمعنى أن تغير محيطك أكثر من أن تكون محددا به .حتى هذه الإجابة تظل - فى نظرنا - قاصرة عن إعطاء معنى محدد وحاسم للذات التى يتحدث عنها والتى يود لها أن تتصالح مع الذوات الأخرى فى المجتمع بالاعتراف بالآخر كذات، وكيف يمكنها ذلك خاصة إذاكان

يفترض تملكها إرادة الفاعل التى ستغير محيطها ،كيف سيتم هذا التغيير للمحيط والذى يفترض سلبية هذا المحيط تجاه إرادة الذات لتغييره ،وينسى أو يتناسى جدلية العلاقة والصراع الذى يفرضه الواقع وتؤكده الوقائع ،إذا ماهى الآلية التى ستواجه بها الذات محيطها وكيف تتصرف تجاه صعوبات التغيير ،والتى ليست وردية دائما كما يؤكد الواقع.

الذات فى مجتمعاتنا :

هل نستطيع بعد هذا العرض الذى حاولنافيه اكتناه اسرار «الذات» عبر اشتقاقاتها اللغوية، وعبر التصورات والأنساق الفلسفية المختلفة، وعبر المتابعة التى قمنا بها لذات الحداثة، وما بعد الحداثـة فى الغرب، أن نضع ايدينا على اهم مايميز الذات فى مجتمعاتنا ؟ مجتمعاتنا التى لم تمر بنفس المسيرة الحداثية للغرب، وبالتالى اتسمت الذات لدينا بسمات مجتمعات ما قبل الحداثة، وما زالت .

على الرغم من صعوبة المحاولة ، إلا إننا سوف نحاول الخوض فى هذ الممر الضيق الملىء بالعثرات والمعوقات، بل وآلاف المحاذير والفخاخ، محاولين الاعتماد على ما أوردنـاه مـن قبـل كنقـاط إرتكاز لمحاولتنا الخجولـة تلك، والتى نتحمـل وحدنا نتائجـها . ولهـذا سوف نقترح إعادة تعريف مصطلحات : الذات والأنا والفرد والشخص لحسابنا الخاص.

الذات :

لحظة تأمل أولى ، وهى تعبير كلى شامل يستمد فعاليته ووجوده من «الإنسان» كطبيعة بشرية إنسانية بيولوچية فطرية، تتسم بالوعى الداخلى لحقيقتها، والوعى الخارجى المتمثل فى تميزها ـ كذات انسانية ـ عن أشياء وموضوعات الطبيعة ـ وعلى هذا يكون تقسيم «الذات المتعالية»، و«الذات التجريبية» و «الذات الجمعية» عبارة عن وظائف وأدوار ومواقف لهذه الذات، لجأ إليها البعض كأساس منهجى يسهل على الباحث دراسة هذه الذات من هذه الوجوه المتعددة ، ومن ثم يمكننا

انتظار وظائف ومواقف وأدوار أخرى يمكن ان تنسب فى المستقبل للذات، تبعا لحاجات البحث العلمى المتجددة.

الأنـــا :

وتعتبر الأنا هى اللحظة الثانية من التأمل السابق، والتى تتمثل فيها الذات طبيعتها البشرية السابقة، وتحاول تأمل واقعها الخاص ، من خلال طرح إشكالياته الخاصة اللصيقة بها، وهى تشكل مصدر القلق الدائم والمستمر، وعلى هذا يكون « الأنا المتعالى » ، و « الأنا المطلق » و « الأنا التجريبية » عبارة أيضا عن لحظات داخلية تتقمصها الأنا أثناء رحلة تأملها للبحث عن حلول مناسبة لقلقها .

الفرد والشخص :

وسنضيف إليهما الفاعل Acteur، ففى رحلة البحث عن الحلول المناسبة لمصدر قلق الأنا، يحيل ذلك إلى الفعل Acte، ومن ثم يدفع الأنا إلى أن تتحسس مقومات هذا الفعل التى تتأسس على شعورها فى نفس الوقت بالفردية، والشخصية، وبالتالى بكونها فاعل ، وكأنها لحظة تأمل ثالثة تكتشف فيها الأنا ضرورة الحاجة إلى فرض أناها وتصوراتها ، أو تغيير واقعها وأنساقه المختلفة، وذلك لتستطيع مواجهة مشاكلها الخاصة، وهو ما يحيل بدوره إلى الجسم.

ونرى أن هناك جدلية بين اللحظات الثلاث من الذات، للأنا ثم للفرد وللشخص الفاعل وبالعكس، بحيث أن هذه الجدلية - فى رأينا - هى مصدر التوازن فى الذات، أى مصدر التوازن النفسى فى الموجود البشرى عموما، وأنه على تلك الصيغة الجدلية يتوقف الأداء النفسى . ولعل هذا التصور الجدلى الذى يجعل الطريق مفتوحا بين الفرد والشخص الفاعل وبين الأنا وبين الذات، ثم بين الذات وبين الأنا وبين الفرد والشخص الفاعل، لعل هذا التصور يمكنه حل إشكالية إمكانية تواجد ذات كونية، وفكر كونى، حينما تتفاعل الذات بفطرتها الإنسانية مع محيطها البيئى (الأيكولوچى) ، ومحيطهاالحقوقى الإنسانى، ومحيطها المتصل بالثورة العالمية

للإتصالات والتى تعايشها دون انتقال - عن طريق الصور المنقولة عبر الأقمار والأنترنت .. الخ ، وفى نفس الوقت سيحافظ على تلك الخصوصية الفردية والجماعية التى تميز الأفراد والجماعات، وتحافظ على الاختلاف والتنوع ضمن مفهوم الثقافة العالمية الكونى.

إلا أن ما يشكل عصب كل ما سقناه منذ البداية، ويمثل أهمية بالغة وشديدة الدلالة، هو أن التعامل مع « الذات» التى تحدثنا عنها تم من خلال الفكر الغربى الحداثى ، أى أن الفكر الذى ينتمى لصيغة الحداثة Modernité الغربية التى بدأت منذ القرن السادس عشر، وبالتالى طبعت الذات فى مستوياتها التأملية المختلفة (الأنا ، والفرد والشخص والفاعل والجسم)، وفى تقمصاتها ومواقفها المتعددة (متعالية - تجريبية - جمعية - مطلقة) بطابعها الذى ميز فكر وحركة هذه الحقبة الحداثية . وهذا يضع على عاتقنا مهمة معالجة الموضوع فى إطاره الذى عاشته منطقتنا العربية فى مصر، بنفس القدر الذى قمنا فيه بمعالجة الموضوع فى الغرب، فى ضوء افكار الحداثة وما بعد الحداثة ومن خلال الظروف الفكرية الراهنة فى الغرب وفى منطقتنا .

والحق أن هذا الموضوع متشعب ، وتفصيلاته متعددة، وسبق وقد عالجناه من قبل فى دراسة سابقة (٨٢). لذا سنقتصر على جانبين يتصلان بموضوعنا وهما الفرد والجسم، إذ أن ميلاد الفرد فى الغرب Naissance de L' individu شكّل مرحلة اساسية فى الطريق الطويل الذى قطعه الغرب نحو الحداثة، وانعكس هذا على موقع الشخص والفاعل والجسم فى المجتمعات الغربية، إذ أن الإحاطة بقيم ومعايير وأبنية الأنظمة التقليدية اعطى نمطا جديدا لحضارة ذات طابع مميز أستندت على أفكار ما عُرف بالعقلنة أو الترشيد، وارتبط بالنجاعة efficacité، وصب فى التقدم Le Progrès، هذه العملية التى لم تتم فى يوم وليلة، بل تمت على مدى أكثر من ثلاثة قرون، وشابتها صراعات متعددة بين قوى ومصالح متباينة إلى أن وصلت إلى ما وصلت إليه .

هذا المسار الحداثى لم تمر به منطقتنا، ومن ثم تمت عمليات التحديث الصناعى والفكرى والشكلى بمعزل عن تلك الجدلية بين الواقع المعاش ، وما أنتجه من فكر مساوق، وبالتالى لم يكن التحديث فى مجتمعاتنا تعبيرا عن حدية الصراع بين المصالح والقوى المختلفة، ولم يكن أيضا تعبيرا عن قطيعة معرفية بين التراث القديم والمعارف الحديثة ، بل تم التغيير القشرى السطحى على المستوى الفكرى والعملى (الأدواتى) بمعزل عن المفكر فيه والمعاش والملح فى أنساق الثقافة القديمة التى سادت على الرغم من ذلك . إذ تجاورت الأنساق القديمة مع الحديثة، التعليم الأزهرى مع التعليم الحديث، العلم مع الإيمان، العلاقات التقليدية القديمة فى المجتمع مع شكل الدولة الحديثة ... الخ، وهكذا عمل هذا التجاور، على منع تلك العلاقة الجدلية الصراعية التى نشأت فى الغرب بين القديم والحديث .

وأدى هذا الوضع الغريب إلى تفريغ كل المفاهيم الحداثية فى حياتنا من مضامينها الأصلية، فتبقى الشكل وغاب الجوهر فى خضم تلك العلاقة التجاورية الشاذة، وهو ما يوضح إلى أى مدى ظلت مدننا العربية تتأرجح بين كونها قرى كبيرة أو مدنا حقيقية، وبالتالى انكمش مفهوم « الساحة العمومية » فى مجتمعاتنا، أى ذلك الفضاء المجرد المصطنع الذى يضع فى بؤرة اهتماماته «الذات» ، على عكس فضاء مدننا - أو قرانا الكبرى - الذى ظل مثل المرآة تعيد صورة الانسان الحميمية التى يتمنى أن يراها، ومن ثم امتنع داخل هذا الفضاء القبلى الإحساس الفردى بالتميز الذاتى، مما عزز الإنصهار الفردى فى القبيلة، ولم يحافظ لأفراده على الاستقلال الذى يشعر به إنسان الحداثة، وبالتالى اصبح من سمات الفرد فى مجتمعاتنا الشعور بالخطر عند التخلى عن الشبيه، هذا ولم تتم السيطرة على العائلة الممتدة التى تعوق التفتح على ما هو إنسانى، وأصبحت «الفضيحة» تلاحق انسان مجتمعاتنا، وهو مفهوم خالى من المعنى فى مجتمع المدينة الحديثة حينما يبتلع ذلك المجال العمومى، ويحيله إلى المجال الإنسانى الأرحب فيُفهم فى هذا الإطار، ولا يُعد بعد ذلك بفضيحة (٨٣).

هكذا لم تُفصل الحياة العامة عن الحياة الخاصة فى مجتمعاتنا، وظلت تداعيات سلطة الأب هى الحاكمة (النص المقدس، الأب فى العائلة، المدرس، الرئيس، الوزير، الملك، الأمير، المدير ...الخ) مما شكل عائقا اساسيا لتنمية الفرد الحر الذى يمتلك جسده وكيانه وإحساسه الذاتى، ومن هنا لم يشعر الفرد فى مجتمعاتنا بخصوصيته أو بامتلاكه لجسده وحياته، بل ظل منصهرا فى العائلة والعشيرة والقبيلة والأمة، لذا شكّل الشعور بالاستقلالية والذاتية، وحرية الفكر والتعبير، دائما إعتداءا غير مغتفر على الأمة . وأكثر من ذلك استعانت مجتمعاتنا تلك بآخر ما وصلت إليه الحداثة على المستوى التقنى (من الوسائل الإعلامية المختلفة / إلى أدوات التعذيب الحديثة .. الخ) لقهر الشعور الفردى وقمع كل ما هو ذاتى داخل الفرد فى مجتمعاتنا، وهكذا سخّرت مرة اخرى إنتاجات الحداثة فى تكريس ما هو مناف، بل ومعادى للحداثة . ولا يعنى هذا أننانعفى مجتمعات الحداثة الغربية مما اقترفته ضد بلداننا ومجتمعاتنا على مستوى آخر بانتهاكاتها المستمرة ضدنا، فى ماضيها الاستعمارى لنا ، وحاضرها الذى يفتح اسواقنا لها، ويلحقنا بها إقتصاديا، وفى واقعها الفكرى الذى اعتمد على نزعة عرقية مركزية أوروبية Euro-Centrisme مقيتة، إلا أنه مع ذلك لا يقلل من مسئولياتنا تجاه مصائرنا، وأمام أنفسنا .

« الذات» إذن لم تتشكل فى مجتمعاتنا، ولم تأخذ فرصة البروز، بل قُمعت، وأُجهضت بفعل اخفاق المشروع الحداثى المأزوم على أرضنا، والسؤال : ألا يغرينا هذا إلى مقارنة انفسنا بالغرب، خاصة وهو يبحث أيضا عن ذاته الغارقة فى مستنقع عقلانيته الآداتية - كما رأينا -؟ .

فى الحقيقة إن الإشكالية المطروحة على الفكر الغربى تكاد تتشابه مع ما هو مطروح لدينا، لولا بعض التفصيلات التى بتراكمها تؤدى لتعميق الهوة، فالغرب اليوم يحاول البحث عن «الذات» ، أى يود العثور على الذات التى وجدت لديه - من قبل - كأصل من أصول الحداثة، ونحن نحاول إيجاد ذاتا لم توجد من قبل، بل وأُنهِكَت شذراتها الأولى فى بداية القرن مع إخفاق التحديث فى واقعنا كما

ذكرنا . الغرب يود مصالحة «العقل» الذى تحول لعقل آداتى أخيرا مع « الذات» وذلك فى مصالحة تاريخية بين عملية العقلنة (الترشيد) الأس المتين للحداثة، وإنجاز عملية أخرى هى تحقيق االذات Subjectivation ليتم الإعتراف بالنصف الآخر من الحداثة الذى طالما أهمل فى ظل النزعات الحداثية الأخيرة. ونحن لم نمر بمرحلـة العقلنة (الترشيد) التى فشلت وأخفقت مع بداية التحديث الذى بدأ فى نهايـة القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ، فكيف نصالح ما ليس موجودا مع مالم يوجد بعد ؟!

هذه المفارقة تترجم ما هو حادث فى مجتمعاتنا بالفعل. ولا يُقصد بها على الاطلاق بث وإثارة جو من التشاؤم ، أو الكفر بمجتمعاتنا، كما يمكن أن يتبادر لذهن البعض، ولكن أول ما ينبغى عمله لبناء الذات الحديثة فى مجتمعاتنا ، هو التوصيف العلمى الدقيق للمرحلة التى يمر بها المجتمع، ومن ثم تحديد إشكالياته الواقعية، تمهيدا لتجاوزها، وربما لتعميق مفهوم الفرد وخصوصياته فى مجتمعاتنا.

ويتطلب هذا الأمر ضرورة البحث والكشف عن الفاعلين فى مجتمعاتنا ، وسنحاول هنا إختبار ثلاثة من النماذج ممن يُعتبروا فاعلين فى المجتمع الحديث، وهى ما اعتبرها تورين قطع الحداثة المتفجرة فى الغرب (٨٤).

الأمـة :

وتعتبر الأمة هى الشكل السياسى للحداثة، حيث أنها تحل محل العادات والتقاليد والتمايزات عن طريق مجال قومى مندمج، يعتمد فى الأساس على القانون الذى يستوحى مبادئه من العقل. والأمة مازالت لدينا هى الميراث القديم من المجتمع القبلى، ولم يتغير هذا فظلت العادات والتقاليد والتمايزات تمثل الوجه الآخر من الأمة، وظلت الأعراف والتقاليد هى التى تحكم القوانين، وليس العقل، وعلى هذا لم تتحالف الأمة على الإطلاق مع الحداثة، بل جنّد الماضى لبناء المستقبل، فى شكل ذاتية منغلقة، بعيدة عن رياح التغيير، بل وتشبع الوعى القومى بكل الدعوات ضد

الحداثية، وساد تيار أصولي بدرجات مختلفة، يرفض كل ما لا يتطابق تماما مع ميراثه الثقافى، ويعتبره دخيلا وشيطانيا، ويجعل كل مهمته الحضارية تنحصر فى البحث الدائم عن الهوية.

الحق أن تلك النزعة الأخيرة هى رد فعل على ما أصاب مجتمعاتنا من عدوى النزعة الآداتية للغرب، والتى تسرى إلى مجتمعاتنا مع ما ينقل من ثقافة وتقنية غربية، تختزل المجتمعات فى شكل اسواق لها، خاصة عندما تسير مجتمعاتنا بخطى مسرعة نحو تضاعف نسب الفقراء فى الداخل ، واللاتوازن مع شركائها الغربيين فى النظام الاقتصادى العالمى فى الخارج، ويؤدى هذا إلى إنقطاع الهوية عن كل فعل اجتماعى مرتبط بالتغيير، ولهذا ينطبق هنا تفسير تورين من أن المهمشين عن الحركة الدائمة للابتكارات والقرار، بمعنى هؤلاء الذين لم يعودوا يتحددون بما يفعلون فهم يتحددون بما لا يفعلون كالبطالة والهامشية، لأنه كما يرى فمن لا يتحدد بنشاطه المهنى، يؤسس أو يعيد تأسيس هويته بداية من أصوله (٨٥).

المؤسسة :

وتعتبر المؤسسة فاعل عقلانى بفضله يصبح العلم تقنية إنتاج، وتعتمد المؤسسة على العقلنة والترشيد. والمؤسسة لدينا فُرِّغت من محتواها الأصلى ، وبدلا من أن تلعب الدور المنوط بها، لعبت أدوارا مناقضة لوظائفها الأصلية، ولم تعتمد المؤسسة لدينا على العقلنة والترشيد، بل استندت على الأسس القديمة، وتحددت أحيانا بالشكل العسكرى مما سلب عنها كونها فاعل يدفع على التحديث .

الاستهلاك :

ولا يتحدد الاستهلاك فى الغالب تبعا لما تفرزه العادات والقيم الرمزية لكل ثقافة، حيث يتحدد طبقا لخيارات عقلية تختزل إرضاءات مختلفة فى معيار واحد عام، ويعود هذا للسوق المفتوح ، والتى تتشارك فيها المجتمعات الحديثة، إلا أنه سيكون وبالا على مجتمعاتنا فى ظل تراجع التحديث، وبالتالى المنافسة على

الاسواق، حيث ستصبح اسواقنا مفتوحة لكل شيء ، مع ضعف الإنتاج واختلاف منطقه عن منطق الاستهلاك، وبالتالى الابتعاد عن الحداثة .

والسؤال المشروع الآن إذا كانت الحداثة قد أتت بآثار جانبية خطيرة فى الغرب،الذى يعمل على تجاوزها اليوم، فلم تصر مجتمعاتنا عليها ؟ والحقيقة أن التحديث لم يعد قرارا إختياريا مطروحا علينا نقبله أو نرفضه، بل أضحى فرضا لا يمكن تجنبه أو المرور عليه. فعالم اليوم اختلف لحد كبير، حينما أصبح مصير الإنسانية واحد لا يتجزأ ، فمشاكل البيئة ، وثورة الاتصالات المسموعة والمرئية، والمقروءة عبر الأنترنت والأقمار الصناعية قربت يوما بعد يوم بين الأصقاع المختلفة بحيث اصبح العالم قرية صغرى من زجاج لا تخفى فيه خافية، مؤمنين بأن هناك حضارة إنسانية واحدة، ولكن يعيش داخلها ثقافات متنوعة ، ومنها ثقافتنا العربية، إذن علينا التأكيد على التعددية الثقافية، وتجنب أن تتحول دعوات الهوية والخصوصية الثقافية العربية إلى عوائق أمام التحديث، فليس التحديث هو الانصهار فى الغرب وفقدان الذات ، بل هو بناء الذات على أسس جديدة تفسح المجال للتنوع والخصوصية داخل إنسانية كونية حقيقية، وليس ما تدعيه الثقافة الغربية من كونية Universalisme هى تعميم لمبادىء الغرب وتوسيع لهيمنته، على ألا نسقط فى نفس الوقت فى الرؤية المنغلقة على الذات تلك الرؤية المحملة بالشوفينية والتى لا تستطيع التماسك إلا بالتعسف فى استخدام السلطة والقمع والتطرف الدينى، وهدم الخصوصية الفردية والذات الإنسانية، بل واستبعاد الآخر الحضارى بحيث يغدو تصرفها مجرد ردود أفعال تحاول الانتقام مما تعيد هى انتاجه . ومن هنا تأتى أهمية تعريفنا الذى قمنا بصياغته، بحيث يتح فى مستوى التأمل الأول للذات Sujet الانفتاح على الآخر الحضارى على قاعدة الطبيعة الانسانية البشرية الفطرية . وفى نفس الوقت يساعد فى مستوى التأمل الثانى على التمييز بين الثقافات وخصوصياتها، وتأمل الأنا لواقعها، ومحاولة السيطرة على مكونات هذا الواقع، والتصرف للخروج من دوائر الهيمنة الخارجية المفروضة باسم الكونية.

ميلاد الفرد فى مجتمعاتنا إذن هو المقدمة الأولى لامتلاكنا ذاتا حداثية، ويظل النصف الأول من أسس عملية التحديث ألا وهى العقلنة (الترشيد) لتشكل مع عملية تحقيق الذات أملا ترنو إليه مجتمعاتنا .

الهوامش

(١) د. أميرة حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٨ ، ص ١٤٦.

(٢) المعجم العربى الحديث ، لاروس، باريس، ص ٥٥٢ .

(٣) د . مراد وهبه ، المعجم الفلسفى ،دار الثقافة الجديدة، ط ٣، ص ٢٠١ .

(٤) المرجع السابق ، نفس الموضع .

(5) Micro Robert, paris 1971 .

(6) André Lalande,vocabulaire Technique et critique de la philsophie,5 éd. p.u.f,1947,(p.p.1046-1047).

(٧) د . مراد وهبه ، مرجع سابق ، ص ٣٠٣ .

(٨) ليبنتز ، خطاب الميتافيزيقا ، نقلا عن المرجع السابق .

(9) M. Robert,op.cit.

(10) Lalande,op. cit. (p.p.480-481).

(١١) المعجم العربى الحديث ، لاروس، باريس، ص ١١٧٢.

(١٢) د . مراد وهبه ، مرجع سابق ، ص ٤٣٤ .

(13) M.Robert,op.cit.

(14) Lalande,op. cit. (p.p.296-297).

(١٥) د . مراد وهبه ،مرجع سابق .

(١٦) لاروس ، مرجع سابق ،ص ٧٠٣.

(١٧) محمد عزيز الحبابى، الشخصانية الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٩، ١٥. نقلا عن مراد وهبه ، ص٢٢٦.

(18) Lalande,op. cit. (p.p.740-741).وأيضا M.Robert,op.cit.

(19)Leon-Louis,Grateloup,Anthologie philosophique,Classiques

Hachette,paris,1981,p.316.

(20) Ibid,p.317.

(٢١) د. زكريا ابراهيم ، دراسات فى الفلسفة المعاصرة، جـ١، ص٤٠٣ ـ ٤٠٥ .

(22) Lalande op.cit,p.530.

(23) Condillac,traité des sensations,1,6,cité par Lalande op,cit., p.624 .

(24) Pascal, pensées,Ed.brunschv.,no455.cité, par Lalande, op cit. pp.624-625.

(25) P. Janet,traité de philos.., 674 - cité par Lalande op.cit.p.625

(26) Lalande.op.cit.p.626.

(٢٧)د. مراد وهبه مرجع سابق، ص ٤٩ ـ ٥٠ .

(28) Encyclopoedia Universalis,cropus 21,paris,1993,p.805.

(29) Jean-Michel Besnier,Histoire de la philosophie contemporaine, Grasset,Paris, 1993 ,p.p.483-485.

(٣٠) د. زكريا ابراهيم ، دراسات فى الفلسفة المعاصرة، جـ١، ص٤٦٤.

(٣١) راجع المرجع السابق .

(32) Jean-Michel Besnier, op. cit.,p.134.

(٣٣) د. عزمى اسلام، لدفيج فتجنشتين، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ .، ص ٣٣٦ .

(34) Kant, Anthropologie du point de vue pragmatique,J.vrin,traduit par Michel Foucault, Paris,1994, 7e éd, p.17.

(٣٥) زكريا ابراهيم ، مرجع سابق، ص٤٠٧ ـ ٤٠٨ .

(٣٦) زكريا ابراهيم ، مرجع سابق، ص٣٢٨ ـ ٣٢٩ .

(٣٧) راجع :زكريا ابراهيم ، المرجع السابق، ص٤٢٧، ص ٤٣٦، ص ٤٦٤.

(38) M.Merleau-Ponty, Phénoménologie de la Perception, éd.Gallimard, Paris,1981,p.v.

(٣٩) هنرى آفرون، فيورباخ، ترجمة ابراهيم العريس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، بيروت، ١٩٨١، ص ٧٠ .

(40) M.Merleau-Ponty,Phénoénologie de la ...,op. cit.PP.VI, VII.

(41) M. Merleau Ponty, Phénoménologie... op.cit,pp 216 :218 .

(٤٢) موريس ميرلوبونتى، العين والعقل، ترجمة د. حبيب الشارونى، منشأة المعارف، الاسكندرية،١٩٨٩، المقدمة، ص ١١.

(٤٣) المرجع السابق، ص ١٣ ، ١٤ .

(44) Rousseau , Discours sur L' origine des langues, éd. Ducros, 1968, note,p.109.

(45) Kant, Réflexions sur L' Education, Trad.A. Philonenkov,Vrin,1970,p.110.

(46) K.Marx, F.Engels, l'Idéologie allemande, éd.Sociales, p.43.

(47) S.Freud, Malaise dans la civilisation, trad.ch et J.Odier,p.u.f., 1981, note,p.25.

(48) M.Merleau-Ponty, Phénoménologie de la ..., op. cit.p.216.

(٤٩) جلال الدين سعيد، فلسفة الجسد، دار أمية، تونس، ط ١، ١٩٩٢، ص١٥ .

(49) cité par Michel Bernard ,in L' Expressivité du corps, éd.Universitaires,Delarge,1976,p.52.

(٥١)نقلا عن جلال الدين سعيد، مرجع سابق ، ص ٤٥G.Deleuze,Logique

du sens,Paris,Minuit,1969,p.332

(٥٢) زكريا ابراهيم ، مرجع سابق، ص ٤٩٩ .

(53) M. Merleau-Ponty, le Visble et Invisible, ed. tel Gallimard paris. 1983, p. 278.

(54) Stirner, L'unique et sa proprieté, éd.S.L.I.M., Paris, 1948,cité par Christian Descamps in Philosopher, op . cit.p.79.

(55) Alain Touraine, critique de la modernité, éd. Fayard, paris,1992.

(56) Ibid,p.216.

(57) Ibid, p.217.

(58) Ibid, p.218.

(59) Ibid, p.219.

(60) Ibid, p.220.

(61) Ibid, p.221.

(62) Ibid, p.222.

(63) Ibid, pp.223-.224.

(64) Ibid, p.225.

(65) Ibid, p.235.

(66) Ibid, p.237.

(67) Ibid, p.238.

(68) Ibid, pp.240-.248.

(69) Ibid, p.248.

(70) Ibid, pp.249-.250.

(71) Ibid, pp.250-.256.

(72) Ibid, p.257.

(73) Ibid, pp.259-.261.

(74) Ibid, p.262.

(75) Ibid, p.263.

(76) Ibid, p.264.

(77) Ibid, pp.265-.266.

(78) Ibid, p.266.

(79) Ibid, p.267.

(80) Ibid, p268.

(81) Sciences Humaines, no,42-1994.

(٨٢) انظر : د.مجدى عبد الحافظ، ملاحظات تمهيدية من أجل فكر حداثى عربى ، فى قضايا فكرية، عدد ١٥ ، ١٦، ١٩٩٥ .

(٨٣) راجع د.مجدى عبد الحافظ ود.باسكال هاشية ، هل تغريب المدينة تغريب للفن؟ ورقة قُدمت فى إطار أعمال الندوة الدولية الموازية لبينالى القاهرة الدولى الخامس ١٩٩٤ .

(84) .A Touraine, op. cit. P.168.

(85) .Ibid, pp.214-215.

الفصل الثالث

الفكر الغربي
بين تفكك الحداثة وتجديد الاشتراكية (*)

(*) نُشرت هذه المتابعة من باريس بعدد مجلة «اليسار» الخامس والخمسون - سبتمبر ١٩٩٤.

الفكر الغربى

بين تفكك الحداثة وتجديد الاشتراكية

إذا أردنا اختزال مفهوم الحداثة فى جملة واحدة فستتحدد على الفور فى «ميلاد الفرد». إن مسيرة «الحداثة» الطويلة فى الغرب قد استغرقت ثلاثة قرون، بدأت من القرن السادس عشر وحتى القرن التاسع عشر، ومرت بخطوات أساسية، وهامة، أسفرت كل خطوة منها عن قيم ومفاهيم أساسية، كانت أهم ثمرة لتراكماتها مفهوم الحداثة، الشائع جدا، وفى الغالب ما تكون معرفتنا به جزئية أو تتركز على واحد من وجوهه المتعددة.

سيعتمد عرضناهذا عن الفكر الغربى المعاصر وكيفية مواجهة مفكريه لأزماته على آخر ما صدر فى فرنسا وفى الفترة الأخيرة من كتب بين تأليف وترجمة وندوات، وسينصب موضوع المعالجة على أهم الموضوعات المثارة حاليا فى الغرب أى أزمة الحداثة، وربطها برؤية المفكرين الغربيين فى تجديد الاشتراكية إذ لايمكن على الإطلاق فصل أزمة الحداثة فى الغرب اليوم عن أزمة اليسار ذاته.

ما هى الحداثة؟

هى ما أسفر عن مجموعة المحطات الأساسية لمسارها، لتتحدد أخيرا فى «ميلاد الفرد». كانت خطوتها الأولى النهضة حيث تمت العودة فيها لقيم روما وأثينا الوثنية، قفزا على قيم المسيحية الغربية، وتمثلت الخطوة الثانية فى الإصلاح وتم فيه الفصل بين الفرد المؤمن والمؤسسة الكنسية، وهو ما مهد الأرض للديمقراطية. والخطوة الثالثة تمثلت فى الثورة العلمية والفلسفية والتى أطاحت بالشرعية الدينية، وأعقبتها الخطوة الرابعة التى تمثلت فى الثو رة الفرنسية التى أطاحت بالفلسفة المدرسية التى كانت تحاول مصالحة العقل مع النقل. أى مصالحة أرسطو مع الكتاب المقدس الذى كانا معيارا norme للحياة الفكرية والاجتماعية السوية. وتمثلت الخطوة لخامسة فى فلسفة الأنوار التى أطاحت بالمؤسستين الرئيسيتين اللتين قام عليهما

المجتمع التقليدى: أى الحق الإلهى والكنيسة. وتمثلت الخطوة الأخيرة فى الثورة الصناعية، إذ كانت خطوة حاسمة فى مسار الحداثة، لأنها أطاحت بطبقات المجتمع التقليدى والمحافظة (إقطاعيين وفلاحين وحرفيين.. الخ) وأقامت على أنقاضهم طبقتين جديدتين كليا وحديثتين حقا ، وهما البورجوازية والبروليتاريا الصناعيتين اللتين قامت على كواهلهما الحداثة السياسية والفكرية منذ أول ثورة صناعية فى إنجلترا فى عام ١٧٦٠، ودفع هذا لظهور جذور الحداثة الأساسية:

الديمقراطية: أى فصل المواطن الحر فى حياته الخاصة، وفى أفكاره ومعتقداته وسلوكه العاطفى عن أن يكون «رعية»، أى متحدا عضويا بطائفته، بحرفته دون أى حق فى التمايز عنها.

العلمانية: أى فصل الدين عن الدولة وحق المواطن غير المتدين،أو المخالف فى الدين للأغلبية فى أن يكون مواطنا على قدم المساواة مع الآخرين دون أن يشعر بنقص أو مهانة.

حرية الفكر: طالما وجد الفرد الذى لم يعد جزءا لايتجزأ من العائلة أو الطائفة أو الأمة، فمن حقه أن تكون له حياته الفكرية والجنسية الخاصة به، ومن حقه أن يعلن على الملأ فرديته وخصوصيته وتميزه.

أين الأزمة إذن؟

محاولة لتوصيف الوضع القائم:

يراها آلان تورين[1] فى الشركات عابرة القارات، وظهور الإستهلاك الضخم المتبوع بوسائل الاعلام الضخمة التى أدخلت فى حياة الناس عالم الرغبات والخيال مما أضر بالنزعة العقلانية الحديثة، وأدى لإنفجار الحداثة، عندما تخلى المجتمع عن كل مبدأ للعقلنة سواء كانت توظف كسوق، أو لا تحدد إلا بهوية تاريخية، وعندما لم يعد الفاعلين إلا مراجع ثقافية مشتركة أو شخصية. ويعترف تورين بأنه لاشك أن هناك تغيرا جذريا قد تم لصالح المجتمع الليبرالى، وانعكس بأثره على التركيبة

الكلاسيكية لليمين واليسار، بحيث لم يعد اليمين يدافع عن أناس فى أعلى السلم الاجتماعى ولكن فى مقدمته، ويضع ثقته فى استراتيجيته لتقليل التكلفة الاجتماعية للتغيير، ويدافع اليسار الآن عن المهمشين أكثر من دفاعه عمن فى أسفل السلم الاجتماعى وأصبح أكثر حساسية لعدم المساواة المتنامى بين الشمال والجنوب، وإلى التهديدات التى تؤثر على كوكب الأرض، وإلى التهميش لعديد من المستويات الاجتماعية والثقافية.

وهناك رؤية أخرى يوردها تورين فى كتابه ولايتفق معها، وهى رؤية البعض للنزعة الليبرالية المتطرفة حين يصبح المجتمع أشبه بالسوق حيث تبدو الرهانات الإيديولوجية وحتى السياسية وكأنها قد اختفت، ولم يعد يحيا سوى النضال من أجل النقود، والبحث عن الهوية: إذا حلت مشاكل ليست اجتماعية محل المشاكل الاجتماعية مثل مشاكل الفرد، والكوكب وهى تتجاوز الحقل الإجتماعى والسياسى من أسفله إلى أعلاه وتفرغه تقريبا من كل محتواه. هذا المجتمع لايبحث فى أن يكون محل تفكير، ولكنه يحترس من الأفكار الكبيرة والخطب العظيمة التى تعكر صفو نزعته البرجماتية وأحلامه. لايتفق تورين مع هذه الرؤية لأنها تقع ضحية نزعتها الآداتية، حيث تختزل المجتمع فى سوق وفى مد دائم من التغيرات، ولاتعير انتباها للتصرفات التى تفلت من هذه النزعة الإختزالية، وهو يرى أن هذه الرؤية لاتشرح البحث الدفاعى عن الهوية ولا إرادة التوازن،كما أنها لاتفهم الشعور الوطنى ولاثقافة المهمشين، ويصفها بأنها أيديولوجية النخبة.

أكثر من ذلك فإن تورين يرى أن النزعة الليبرالية لاتعبر إلا عن وجه واحد من الحداثة المتفجرة، وهو وجه الفعل والتغيير المنفصل عن الوجه الآخر وهو وجه الهوية المقطوعة عن كل فعل اجتماعى وعن كل ذاتية جنسيات مخنوقة، وعن الجيتو، وعن العصابات العدوانية، وعن الإشارات التى تتسجل على الحوائط، أو على عربات المترو. هوية غير قابلة لفك رموزها، إنها بالفعل هوية غير محددة. وإذا كان المجتمع الأمريكى قد باهى كثيرا بنموذجه فهو يقترب بسرعة من المجتمعات الأوربية التى

أخذت بأعتبارات اجتماعية. وهنا يتساءل تورين عن مصير العالم الثالث ويقول: يبدو أن دوله سائرة نحو عملية ثنائية بسرعة تضاعف من نسب الفقراء، وتباعد أكثر فأكثر من المستويات التى تشارك فى النظام الاقتصادى العالمى.

ويحاول تورين وضع توصيف جديدلهذا المجتمع الحديث، حيث أن المهمشين عن الحركة الدائمة للإبتكارات والقرار ما عادوا يعتمدون على ثقافة طبقة، على مستوى عمالى أو شعبى إذ ماعادوا يتحددون بما يفعلونه،ولكن بمالا يفعلونه كالبطالة والهامشية. إذ كمايرى فمن لايتحدد بواسطة نشاطه المهنى يؤسس أو يعيد تأسيس هويته بداية من أصوله. عندما لايصبح الإقتصاد سوى مجموعة الإستراتيجيات الخاصة بالمؤسسة وعندما لم يعد الفاعل سوى لافاعل فأن العاطل، والمهاجر أو الطالب يتخوف على مستقبله، ويجد نفسه كلية منفصلا عن نظام الفاعلين. ويومىء تورين إلى أن تسمية «الفرد سوفي» للعالم الثالث tiers monde كان الغرض منها أن يلحق هذه الدول بالقسم الآخر من العالم، أما فى إطار التسميةالحديثة اليوم: العالم الرابع quard-monde فهى تعكس الإحباط الذى حل محل الأمل فى الدخول فى عالم الانتاج والإستهلاك الحديث.

ويصف موريس بيليه [٢] الوضعية الراهنة حين يختزلها فى الاقتصاد الذى يعتبره «جنون»، مبنى على الشهوة والرغبة القابلة للحساب، وهو يسميه سيد السادة، بل وخميرة كل سلعة ومنتج للأرباح. ويرى أن هذا قد أوصلنا للبطالة عندما تضاءل الإستهلاك، .مما أدى للعودة للأنظمة الشيوعية أو لقادتها فى بولنده، وليتوانيا والمجر، عندما كنُس الضمان الإجتماعى بعاصفة السوق.

ويصل الأمر إلى أكثر من ذلك حينما يتساءل كريستيان كومباز[٣] عما إذا كانت فرنسا قد باعت روحها للأمريكيين؟ ويوجه الكاتب خطابه لزميل مجرى يستحلفه فيه «بأنقاذنا من الطاعون الموحد الذى دمرنا تقريبا، ويهدد بدوره البلدان التى تخلت عن الشيوعية، هذا الطاعون الذى يهاجم الذكاء، ويبتلع الثقافات باسم

نزعة عالموية، وبالتحديد نزعة عالموية أمريكية»، ويحلل كومباز فى كتابه بلغة ساخرة، أعراض المجتمع الغربى الراهن فى مجالات النشر والسينما والتليفزيون، ويتطرق للعادات ويتوجه لمحدثه مستنجدا «أنتم الذين لم تكونوا قد سُرقتم بسنوات الشيوعية ساعدونا على المقاومة». حيث يرى أن المقاومة تصبح أهم كلمة فى ظل طاعون يتغذى على التواطؤات. ويتحرك بالإبهار ويكشف عن دور وسائل الإعلام فى تنميط رأى الناس، والدفع بالأكاذيب باسم الحرية.

وظهرت حديثا أربعة كتب (٤) تعكس جو الأزمة هذا الذى يعيشه المجتمع الأمريكى حالياً، وتحاول من خلال البحث عن أخلاق جديدة لاتعتمد فقط جون ديوى أوويليم جيمس أو إمرسون، بل تمتد فى مجملها إلى كانط لتستطيع أن تتخطى أزمة المجتمع الأمريكى حيث تتهدد القيم التقليدية القائمة على العلم والديمقراطية فى مقتل لأول مرة منذ ثلاثين عاما.

وها هو جاك دريدا (٥) يرفض باسم العدل إنهاك العالم باللانظام الدولى الجديد، وبديون العالم الثالث، وبتهديدات وسائل الإعلام للحرية، ولايتردد دريدا فى أن يعلن أن هذا العصر عار من الشرف، لأنه يراه يسير منهكا فى طريق مسدود، وأنه فقد مع التاريخ (الذى يعتبره منظرو الرأسمالية الجديدة «نهاية» مع تهلل مشكوك فيه القدرة على تخطى عثراته، ويرى أن إنتصار الديمقراطية الليبرالية أدى للعنف، والظلم، والتهميش والجوع فى ظل عالم منهك.

ما الذى حدث وعلى اى نحو؟

هده الأزمة القائمة التى عرضنا لها جديرة بأن تجعلنا نعود للوراء، لنرى كيف يرى ويقيِّم الغرب ذاته ولما أوصله إلى أزمته الحالية بشقيها؟

من مقاربات آلان تورين الإجتماعية التى تهتم لحد كبير بالتاريخ، يرى أن النزعة التاريخية تؤكد أن الوظيفة الداخلية لمجتمع ما تتضح عن طريق الحركة التى تقود المجتمع نحو الحداثة، وإن كل مشكلة اجتماعية هى فى التحليل الأخير نضال بين

الماضى والمستقبل. وحركة التاريخ تصبح فى نفس الوقت معناه واتجاهه، إذ أن النزعة التاريخية كانت نزعة إرادية أكثر من أن تكون نزعة طبيعية. وبهذا المعنى فان فكرة الذات تتماثل فى حركة التاريخ: ولكى يفهم تورين ما حدث يحاول توضيح صورة الفكر الإجتماعى الغربى فيما قبل البراكسيس «فلسفه الممارسة» عند ماركس «إذ يرى أن النزعة التاريخية، تتسم بفكرة مسيطرة وهى هدم النظام القديم، والبحث عن نظام جديد، ويجد أن هذه الفكرة لاتبدع أى علاقة جديدة بين التقدم والاندماج الاجتماعى وعلى العكس فهى تتخوف من النزعة الفردية المنتصرة وأخطارها، ومن هنا فهى تبدع نظاما جديدا، ومبدأ جديدا للاندماج الاجتماعي. وهو يشرح كيف أن هذه المسألة قد شغلت علم الاجتماع المنتسب لأوجيست كونت وكيف تخطاها (النزعة الفردية) بالعبور من الأنا إلى النحن. ومن هنا حل الدين الإنسانى محل الدين السماوى وهو ما يعتبره تورين نوعا من يوتوبيا الإشتراكية يحمل فى ذاته مفهوما إجتماعيا ووظيفيا محضا للإنسان.

إرادة الجمع تلك بين العقل والإيمان أثرت على دوركايم الذى تساءل عن كيفية إعادة بناء النظام فى الحركة فى مجتمع نفعى وفى إطار تغيير مستمر. الفكرة السابقة مع تبنى فكرة المجتمع العضوى هوما أدى بالوضعيين إلى أن يستخدموا الدين الإنسانى لديهم فى المصالحة الصعبة بين الحق الطبيعى والمصلحة الفردية. ويرى أن هيجل كان على العكس إذ وجد أن التاريخ ينشط بعمليتين متكاملتين: وهما التمزق، والاندماج. هذا التمزق، وولادة عملية تحقيق الذات يقود أيضا من خلال التأملات الى إندماج الإرادة والضرورة حتى الوصول إلى مصالحتهما الكاملة، وفى هذه اللحظة توجد «الحرية كحقيقة وكضرورة مثلما هى إرادة ذاتية». وإذا كان هيجل استطاع تخطى الثنائية التى هيمنت على التفكير الفلسفى لكل من ديكارت وكانط، الاأنه وقع فى ثنائية أخرى أكثر خطورة، حيث لم يعد الفرد هو الذى يحمل القيم الكونية، بل الدولة هى التى تحقق هذه القيم فى التاريخ، وهى التى تتحكم فى المجتمع المدنى.

ويرى تورين أن فلسفة هيجل تلك والتى اختلف عليها اليمين واليسار كانت صعبة فى التطبيقات التاريخية دون النظر فى تأكيد الذاتية والحركة نحو الشكلية وهى تتعارض مع هذا الذى يقطع وحدة الذات والتاريخ والتى تحلم بهما النزعة التاريخية. هذا الانفجار الذى وجد نفسه فى الماركسية، والتى هى حتمية إقتصادية، وفى نفس الوقت نداء للحركة المحررة للبروليتاريا، ويصنف تورين الفكر الغربى على نحو يضع فيه سيادة التراث فى مواجهة العقل والنزعة النفعية فى مواجهة الحق الطبيعى فى القرنين السابع والثامن عشر، والنزعة التاريخية التى أبتلعت الذات فى العقل، والحرية فى الضرورة التاريخية والمجتمع فى الدولة، يضعها فى القرن التاسع عشر، ويرى أن هم ماركس كان إعادة إيجاد تطبيقات وراء المقولات المجردة للدين، وللقانون، وللسياسة، إذ أن ماركس كان يتحدث عن «النزعة الإنسانية الايمانية» والتى ستولد من «إلغاء الحتمية المغتربة للعالم الوضعى» .

ويرى تورين أن ما كان يلاحظه ماركس فى عالم صناعى هو اختزال الإنسان فى حالة البضاعة، حيث تم تدميره عن طريق النقود، ومن هنا كان اهتمامه بهذه الذات، هذا الكائن النوعى أو الاجتماعى المغترب والمستغل. فقد كان ماركس ينفى كل مرجع يعيد الانسان لكائن معنوى كموضة القرن الثامن عشر، كما أنه ينسف أيضا الحركة الإجتماعية التى تقودها قيم الحرية والمساواة. فكما يرى تورين أن ماركس الذى جمع بين القائد النشط فى صفوف الأممية العمالية، وفى نفس الوقت المفكر رأى أن الاغتراب الكامل يعيق العمال عن أن يصبحوا الفاعلين لتاريخهم الخاص وأن تحطيم سيادة الرأسمالية تأتى عن طريق إلغاء الطبقات وبانتصار الطبيعية ولأن ماركس يدعو إلى الطبيعة أكثر من الفعل الاجتماعى كقوة قادرة على تخطى تناقضات مجتمع الطبقات فهو أكثر قربا من الفلاسفة الذين دعوا لهدم فكرة الحداثة.

ومع ذلك فأن تورين يرى أن ماركس حديث إلى أعلى درجة، لأنه حدد المجتمع كمنتج تاريخى للنشاط الإنسانى، وليس نظاما معدا حول قيم ثقافية أو حتى فى

درجات إجتماعية، ولكنه لم يطابق الرؤية الحداثية فى النزعة الفردية، على العكس فالانسان الذى يتحدث عنه هو أولا الإنسان الإجتماعى، المحدد بموقعه فى عملية الإنتاج، داخل عالم تقنى، وفى إطار علاقات الملكية، إنسان محدد بعلاقات إجتماعية أكثر مما يحدد بالبحث العقلى للمنفعة. ويعترف تورين بأن ماركس لايدافع عن حقوق الإنسان، حيث أن الخطوات التى قادت تفكيره المرتبطة بالنزعة التاريخية لايمكن أن يتبدى فيها الفرد سوى من حيث هو بورجوازى أو عامل، فالنزعة التاريخية قد تخلت عن إله المسيحية وحلت محله أولا الإرادة البسيطة فى توحيد التقدم بالنظام ثم بأكثر عمقا لدى هيجل عن طريق الجدل الذى يقود لإنتصار العقل المطلق، والذى حوله ماركس بتقريبه للممارسات الاقتصادية والاجتماعية الى دفعه للطبيعة وللعقل قالبا للدفاعات التى بنتها الطبقة المهيمنة وعملاؤها.

بالفعل إن إختفاء فكرة الله ورفض النزعة النفعية الاجتماعية فتحت طريقين لإثبات الحرية: إما العودة للكائن عن طريق الفن، والجنس، والفلسفة أو تأكيد الذات فى حريتها مما سيكشف عن سخرية إذ أن هذه الحرية لم تتجسد فى معارك ضد القوى المهيمنة. وبعدما أضافه لوكاتش فإن البراكسيس ليس مجرد دفاع عن مصالح ولاقلب أوضاع مسبوق بمثال، إنه تطابق لمصالح طبقة ومصيرها مع ضرورة تاريخية. إن الوعى لذاته هو الحزب الثورى الذى يستطيع قلب الأوضاع ويحول طبقة مغتربة إلى أقصى حد إلى فاعل ثورى قادر على الإلغاء الحتمى لمجتمع الطبقات ومحررا للإنسانية.

ومع هذا فإن تورين يفاجئنا بموقف آخر تجاه الثورات، حيث يرى أنها أدارت دائما ظهرها للديمقراطية فارضة وحدة لايمكن أن تكون ،سوى دكتاتورية على تنوع المجتمع المقسم إلى طبقات، ويرى أن عصر الثورات قد قاد إلى الإرهاب وقمع الشعب باسم الشعب والحكم بالإعدام على الثوريين باسم الثورة، ولأنها أكدت وحدة الحداثة والحشد الاجتماعى فقد قادت إلى الإخفاق الإقتصادى واختفاء المجتمع الذى ألتهمته الدولة. وهو يرى أن واجب المثقفين اليوم هو الإعلان عن أن أكبر استخلاص

تاريخى كان حلما خطرا وأن الثورة كانت دائما نقيض الديمقراطية. وفى ختام رؤيته فى وصف ماحدث يتساءل تورين إن كان فى إمكاننا الوصول لنوع من المجتمعات حيث الحداثة تكون محددة ليس بمبدأ وحيد وشمولى ولكن على العكس محدودة بتوترات جديدة بين العقلنة وعملية تحقيق الذات.

وفى ندوة عقدت بالسوربون فى شهر مايو ١٩٩٠ تحت عنوان: «هل هى نهاية الشيوعية؟ ماذا عن الماركسية اليوم؟ [٦] تطرق جان كينيو الى ضبط ثنائية بين المجتمع الروسى والمجتمع الغربى الرأسمالى الذى شكل القاعدة الأساسية لنظرية ماركس النقدية، حيث ركزت النظرية على محاور ثلاثة، الأول: اغتراب الفرد داخل المجتمع الرأسمالى، والثانى علاقة الهيمنة (مهيمن ومهيمن عليه)، والثالث علاقة الاستغلال، ويرى أن تحولا جذريا لدى ماركس - كما هو معروف - يستلزم القضاء على هذه العلاقات، ويرى أن المجتمع الروسى لم يكن قد بلغ بعد مستوى التطور الذى بلغه المجتمع الغربى، حيث لم يكن المهيمن الوحيد فى روسيا هو التناقض بين رأس المال والعمل المأجور، ولهذا أحال ما حدث تاريخيا فى روسيا إلى ردة الفعل ضد التخلف الاجتماعى وسياسة الاستبداد القيصرى وبهذا يرى أن بوادر الفشل ماديا وتاريخيا كانت كامنة فى التحول ذاته. بحيث لو تم هذا التحول فى الغرب لكانت الأساليب النضالية والنتائج نفسها مختلفة، وربما أدى هذا إلى انفتاح الفرد كما يتصور فرويد، حيث يدعو كينيو إلى ضرورة التكامل بين ماركس وفرويد.

وينصب نقد جورج لابيكا - فى نفس الندوة - على المرحلة الستالينية، حيث ركز نقده على ما حدث فى نزعة المردودية productrisme التى سادت المشروع الستالينى، إذا كانت هذه النزعة سمة أصيلة للبورجوازية فى مرحلة مراكمة رأس المال، حيث كانت الدولة فاعلا إقتصاديا. وفى هذا الإطار يُفهم الحضور الدائم لجهاز الدولة فى كل المسار الستالينى.

وفى نفس الندوة أيضا يتصور روبير بلاك ببرن أن ماحدث كان بسبب الخروج عن فكرة ماركس وإنجلز الأساسية المتمثلة فى التأكيد على أن رأس المال وتطوره هو الشرط الأساسى لبناء المجتمع المستقبلى،وهذا البناء يكون وليدا لتناقضات ولصراعات اجتماعية داخل عدة بلدان متطورة على الأقل. ويرى لهذا أنه من الوهم تصور بناء مجتمع اشتراكى داخل بلد واحد، وإن كان كبيرا، أو عدة بلدان غير متطورة، ومن هنا يعزو فشل التجربة السابقة لتخلف المجتمع الروسى وتقوقع المسار البلشفى فيب بلد واحد، ويذكّر فى نفس الوقت بموقف روزا لوكسمبورج حين حذرت البلاشفة، من خطر غياب الديمقراطية عن الاشتراكية، بحكم غياب القاعدة المادية الضرورية لها. بالإضافة.إلى أن لينين وتروتسكى كانا يقران بأن تجربتهما محكوم عليها بالفشل إذا لم ينقذهم الحريق الأممى.

وفى نفس الندوة حاول جاك بيديه الاهتمام بالكيفية التى بين بها ماركس سمة الاجتماع الرأسمالى، والتى تفرده من بين سائر أنماط الاجتماع السابقة عليه. هذه السمة تتمثل فى تلك الصيغة التعاقدية التى تتحكم فى تشكيل علاقة الهيمنة والإستغلال التى تؤسسه، وهو يحاول إعادة النموذج مرة أخرى لكى ينجح ـ فى رأيه – التقليد الماركسى الذى طالما أدرك بتأثير من فلسفة تاريخية موسومة بالخطية والغائية – التمييز بين الرأسمالية والشيوعية، بوصفه تتابع حلقات، وهو يرى أنه من الأولى بلورتها عبر صياغة جدول ينهض بمهمة تعريف مجموع البنية المجردة للعالم الحديث والتى تطرح فى سياقها مسألة المجتمع العادل ويربط بيديه مثل تورين الموضوع بأزمة الحداثة حيث وجد أن الشيوعية المتحققة تاريخيا لم تغادر الأفق الحداثى المأزوم بحكم محافظتها على التقسيم الاجتماعى «حكام ومحكومين».

ويرى أنه لاينبغى اعتبار إقتصاد السوق مرادفا للطبيعة الانسانية ولا الليبرالية وضعا خلاصيا. وفى تقديره أن خطأ ماركس يتمثل فى إعتباره الإشتراكية قاعدة لعالم مختلف، لعالم برىء من اقتصاد السوق، ذلك لأن الاقتصاد المخطط هو الآخر

حامل لمبدأ احتكار حق ممارسة السلطة على الدورة الإنتاجية، وبهذا يبدو الحزب الواحد بوصفه المؤسسة الضامنة لهذه السيطرة الطبقية، فوحدة وتوحد الحزب هما المرادفان لوحدة وتوحد المخطط.

وفى كتاب الأمريكى ريتشارد بيب عن الثورة الروسية (٧) يعود بنا حتى إلى عام ١٨٩٩م حيث عمت الفوضى الجامعة الروسية، وينتقل لعام ١٩١٧م حيث يصف الوضع فى روسيا بأنه ظل ملكية وراثية، ونبلاء أرض كانوا فى طريقهم للاختفاء بحكم الضغوط الاقتصادية والرفض الفلاحى لهم.. وكان رب العائلة يملك السلطة على الأشخاص والأملاك، وكان المنزل يتحلل عند موته، ولم يعرف الفلاحون فى هذا الجو ما يسميه النزعة الوطنية (الاخلاص الشخصى للامبراطور)، ولا الشرعية، إذ كانوا يعتبرون الأوكازا oukasee ليست كالقوانين ولكنها كالفرمانات الصالحة لمرة واحدة. وأعقب هذا صعود الانتليجنسيا وظهور مثقفين عطشى للحكم ممن كانوا يعتبرون أنفسهم ليبراليين وقد ظلوا فى أغلبهم ملكيين، حاول الحكم أن يصالح بين البيروقراطية اللاشعبية ولكن ذات الخبرة، وبين الانتيلجنسيا الليبرالية ذات الشعبية ولكن عديمة الخبرة، وكانت آخر محاولة فى ١٩١٥م والتى أعقبها سقوط نيقولا الثانى:

ويحاول الكاتب تتبع الثورة البلشفية يوما بيوم، فيجد أن بداية الأحداث كانت عقب إضطرابات الجنود ذوى الأصول الفلاحية لأسباب إقتصادية، ولقد أفضى إبعاد القيصر إلى الوصول لنظام «السطة المزدوج» للجنة المؤقتة للجمعية الوطنية «الدوما» وإقامة حكومة مؤقتة مع اللجنة التنفيذية للسوفيتات.

واستطاع البلاشقة أن يحوزوا على اتفاق الجميع على حكمهم باسم السوفيتات، ويرى بيب أن أكتوبر لم تكن ثورة بل انقلابا تم لحساب لينين عن طريق لجنة عسكرية ثورية، وأنه بعد ذلك فقط بدأت ثورة ثانية. ويوضح الكاتب بالوثائق (وما أكثرها فى كتابه) أن لينين كان يخشى قيادة بلده نحو الخراب، وأنه كان لديه موجه من

الإحساس ببعض الندم الذى عبر عنه فى نهاية حياته. ويلجأ الكاتب لعلم النفس ليصف لينين بالجنون كإنسان كان مسكونا بكراهية لامحدودة لهؤلاء الذين أفشلوا حياته المهنية ولفظوا عائلته، خاصة بعد إعدام أخيه الأكبر، إذ عند سماعة كلمة بورجوازى كان يبادر دون تفكير بكلمة «اقتلوه»، كما يرى الكاتب أن لينين قد أقر فى المؤتمر الحادى عشر بأن البروليتارى الحقيقى - حسب ماركس - لم يظهر بعد فى روسيا، مما جعل رفيقه شلبا بنيكوف يبادره: أسمح لى أن أهنئك لكونك طليعة لطبقة غير موجودة.

وعلى عكس مواطنه الأمريكى يرى بوريس كاجارليتسكى (٨) فى كتابة عن المثقفين والدولة السوفيتية أن إنتليجنسيا على النمط الأوربى قد تطورت فى إطار دولة أسيوية، واستطاعت جلب الحداثة فى دولة متخلفة، وهو يضع لينين فى زمرة هؤلاء المثقفين، ويعتقد أن فلاديمير إبليتش لم يكن عدوا لدودا للحرية، وحسب ما يرى أن الفساد أستقر حينما أصبحت البيروقراطية قوة سياسية وأن لينين كان يرى أن الثقافة ينبغى لها أن تكون الدواء لشر البيروقراطية إلا أن هذه الوجهة من النظر كانت متأخرة جداً.

آفاق المستقبل:

لعل ما أوردناه يجعلنا نتساءل عن المصير، وعن الآفاق المستقبلية فى ضوء الرؤى والتحليلات السابقة وهى كثيرة ومتنوعة، بل وأحيانا متناقضة، وتلك سمة أساسية للفكر الغربي الذى تميز دائما بالتنوع والإختلاف والتناقض، ولعل هذا أهم ما أنجزته الحداثة ذاتها فى الغرب، حتى ولو اعتبرناه على أعتاب التحلل والإنهيار.

يفاجئنا آلان تورين بعد إنتقاداته العنيفة السابقة للحداثة، عندما يرى أن نقد الحداثة لايقود فى الغالب لتركها، ولكن طبقا للمعنى الأصلى لهذه الكلمة فصل عناصرها لتحليلها، وتقييم كل منها بدلا من ترك النفس مغلقة داخل كل أو لاشىء والذى يجبر على قبول كل شىء بسبب الخوف أو فقدان كل شىء فالحداثة كما يراها

تورين مفهوم نقدى أكثر منه بنائى وهو يدعو إلى نقد ينبغى هونفسه أن يكون إلى أقصى حد حديث، مما يحمى ضد الحنين للذكريات التى نعرف أنها تأخذ بسهولة، دورا خطيرا. وفى نظره فالمراحل الثلاث للأزمة هى أولا إنهاك الحركة الإستهلالية للتحرير، وثانيا فقدأن معنى ثقافة كانت تشعر بأنها منغلقة فى التقنية وفى عقل آداتى وثالثا فى فصل الكنيسة عن الدولة حدث فصل آخر أكثر جذرية وهو فصل المجتمع عن الدولة مما «نحى» عن فكرة المجتمع ذاتها طابع المجموع. والنظام أو الجسم الاجتماعى مما جعل الفكر الاجتماعى يجد نفسه بعيدا عن نقطة إنطلاقه.
ويحاول تورين أن يصف الإنفجار الحالى المعروف باسم تفكك الحداثة فى الآتى:

١ - الأنثروبولوجيا الجديدة حديثة فى نضالها ضد المسيحية، وضد الحداثة عندما تغّيب الكائن التاريخى عن الإنسان فى خدمة طبيعتها الأنثروبولوجية، النضال الأبدى للرغبة والقانون.

٢ - ارتبطت العقلنة الصناعية بالعقل العلمى والتقنى، وتحدد الاقتصاد فى الانتاج والاستهلاك إلجماهيرى الذى هيمن عليه السوق والتسويق، حيث أصبحت العقلانية آداتية.

٣ - أصبحت المؤسسة (الشركة) مركزا للقرار حيث أصبح يدور فيها الصراع الاجتماعى.

٤ - اختلطت الصراعات الاجتماعية فى الغالب بالصراعات القومية، وأضيفت اليهما أخيرا فكرة إحياء الهوية الثقافية.

ويضيف أخيرا أن القوى الأساسية التى سيطرت على المسرح الاجتماعى والثقافى فى القرن الماضى هى: الجنسية، والاستهلاك السوقى والمؤسسة والأمة، ورغم هذا لوحظ أننانعيش فى مجتمع متكسر، بل ولا مجتمع حيث الشخصية والثقافة والاقتصاد والتاريخ ذهب كل منها فى إتجاه يبعده عن الآخر مما خلق شكلا من عدم الإتساق وأدى إلى تفكك الحداثة الكلاسيكية. ويرى تورين أن ماركس يظل

تاريخانى لرؤيته أن الحياة الاجتماعية ليست صراعا بين قيمة الاستعمال وقيمة التغير، بين قوى الانتاج فى مقابل العلاقات الاجتماعية للانتاج، دون الإهتمام بذات عاملة ومع ذلك فتورين يرى أن ماركس أول أكبر مثقف ما بعدحداثى لأنه ضد إنسانى، ولأنه حدد التقدم كتحرير للطبيعة، وليس كإنجاز لمفهوم عن الإنسان.

من هنا فأهمية الفكر الماركسى لدى تورين تظهر فى القوة النقاشية والسياسية غير المسبوقة تحديدا، حيث أن الفكر الماركسى يهاجم جبهة النزعة الاخلاقية للخيريين، والاصلاحيين والطوباويين وخاصة أنه يركز حركة العمل السياسى فى أيد ثورية وضد النخبوية، وإذا كانت العودة المقترحة لفكر ماركس والتى أقرها تورين لكى يستطيع تخطى أزمة الحداثة التى تشغله، هى عودة لماركس الفيلسوف، فنجد أن جاك بيديه يؤكد أن ماركس لم يبدع فلسفة، وأنه لايقبل للماركسية أن تشغل وظيفة الفلسفة، ولهذا فى تقديره أن من شأن المحاول لتلافى هذا الفراغ أن يتجه إلى النجاح فى توفير سيادة إنسانية على شروط إعادة إنتاج الحياة وبقاء النوع الإنسانى. وهكذا يرى أن الرباط الطبقى يتمركز فى رحم الرباط البينى وهو ما سيشغل من الآن فصاعدا وظيفة الأفق الاشتراكى.

وهناك الكثيرون الذين دعوا للعودة مرة أخرى لماركس، فهذا ماكسميليان ريبل[٩] يدعونا إلى ماركس الشاب، يورد رسالة موسى هس للروائى برتولد أورباخ واصفا فيها ماركس الذى لم يكن قد تجاوز الرابعة والعشرين بالعبقرى وهو يرى فيه روسو، وفولتير، وهولباخ، وليسنج، وهين، وهيجل جميعهم ذائبون فى شخصية واحدة، يورد أيضا رغبة ماركس وهو فى التاسعة عشرة لدراسة الفلسفة، ويرى بأنه لم يكن يريد أن يكون فيلسوفا، بل كان يريد أن يضع للفلسفة حدا، أو ربما أراد أن يفككها، أو يحولها لشىء واقعى بحيث تقطع مع شكل من الوعى ينبغى تجاوزه، ويرى الكاتب أن دعوته للعودة لماركس ليست نوعا من البروباجندا التى تعتمد الدوغمائية. ولكن فلتكن قراءة ماركس مثل قراءة ديكارت أو ليبنتز وبنفس البساطة، إذ أن مسعاه يفرض خطوة أقل هدوءا. حتى ولو أستبعدنا المعجزات التى

أقامتها الماركسية، فكتابات ماركس الشاب تظل قبل كل شيء أعمال معركة -- معركة فيلسوف ضد هيجل - آخر أكبر الوجوه - وضد نفسه أيضا - معركة بالتأكيد ليس لها نهاية، ولكن ربما ستسفر عنها بعض النتائج.

وهذا كاتب آخر: كوستاس بابيانو [١٠] يشد إنتباهنا لنفس الكتابات لماركس الشاب. إذ يرى أن بعض كتابات ماركس المعروفة لم تنشر إلا متأخرا، فكتاب نقد القانون السياسي الهيجلى لم ينشر سوى فى ١٩٢٧م، والإيديولوجيا الألمانية لم ينشر سوى فى سنة ١٩٣٢م، وعلى الرغم من أن هذه الكتابات قد أنجزها ماركس قبل أعمال النضج وعلى الأخص رأس المال، أى أنها نشرت بعد أن تم وضع العقيدة الماركسية التبسيطية وحتى غير المتناسقة، ويستطرد أن تلك الأعمال أهملها ماركس بعد أن حررها دون أن ينهيها ، فهى توضح خط تطوره الفكرى ويتساءل: لماذا لم ينهها ماركس؟ وأى إشكالية أساسية وصعبة التجاوز قادته لصرف النظر عنها. وإعادة البدأ والاخفاق، وتركها معلقة والبدء مرة أخرى من زاوية ثانية؟ ويجيب الكاتب أن ماركس أرتبك فى مهمة لم يستطع أن ينهيها، لأنه قد حاول الخروج من الفلسفة، ولكن دون أن يعطى لنفسه الوسائل الفلسفية لهذا الهروب، ومع ذلك لم يكن العمل فى الصحافة أو فى الاقتصاد أو فى السياسة للهروب فعليا من الميتافيزيقا.

ويرى الكاتب فى تبرير ماركس بأنه أراد للديالكتيك الهيجلى أن يمشى على قدميه بعد أن كان يمشى على رأسه غير كاف، أو ينبغى إبداع طريقة فلسفية للقطع مع الفلسفة، ويورد الكاتب رسالة لجوزيف ويتزجن كان قد أرسلها إلى ماركس قائلا له: أقرأ مابين السطور فى عملك، إقتصادك الواضح جدا يقترح فلسفة أقل وضوحا.

ونصل إلى فيلسوف آخر كنا نعتقد منذ سنوات أنه قد التزم الصمت بعد قتله لزوجته واحتجازه بأحدى المستشفيات النفسية، ألا وهو لويس ألتوسير [١١]، الذى

أعتقدنا أن كتابه عن حياته، والذى صدر منذ عامين هو آخر كتاب له صدر بعد وفاته، إلا أنه قد فاجأنا حينما نشرت مراسلاته مع الأرجنتينية فرناندا نافارو وعالج فيها الكثير من الموضوعات،إلاأننا سنتخير حديثه عن موضوعنا، إذ أهتم ألتوسير بكيفية تحديد النزعة المادية لكيلا يقيم نظاما جامدا، أو تجريد معارض للنزعة المثالية واصطناعى مثلها. وهو يقترح فكرة نزعة مادية إتفاقية تخرج من فكر إبيقور، وأقل مطابقة لقيد الماركسية الأرثوذكسية.

ويعتقد ألتوسير أن الفيلسوف المثالى يهتم بمعرفة محطتى الرحيل والوصول، وما يتعلق بالتاريخ، وبالإنسان، وبالله، وبالعالم والكائن، فهو يهتم بالأصل وبالنهاية الأخيرة، يستمع لأسر الحقيقة، ويدعى أنه يسيطر على كل شىء بالعلم القادر على حصر العالم فى فخاخه. ويرى أنه على العكس فالفيلسوف المادى رجل يأخذ دائما «القطار فى حالة المسير، كأبطال الوسترن الأمريكان». إذ يلاحظ الناس، وينظر من الشباك، ولكن ليس لديه هوس بالضرورة لمعرفة، نقاط الرحيل، أو الوصول، ولاحتى الأسباب التى من أجلها وجدت السكة الحديد. بالإجمال فهو يسجل لقطات إتفاقية، وليس كالفيلسوف المثالى، الذى ينتظر نتائج مأخوذة من أصل أساسى لكل معنى أو من مبدأ أوعلة أولى ومطلقة.

وجاك دريدا من أنصار هذه الدعوة أيضا للعودة لماركس، ولكن على طريقته، إذ يرى بعد سقوط حائط برلين، ينبغى أن نتحلى بالجسارة والحساسية الفلسفية لنقوم بالبحث فى عقل ماركس عن موتور لهذا الربيع الجديد للشعوب، وهذه الحركة الجديدة للأنوار، ولهذه الأممية الجديدة التى يتحسس دريدا جذورها. فهو يرى أنه لاينبغى العودة لماركس أبدا فى شكل أرثوذكسى (ستالينى)، وهو ما جعله يأخذ مسافة منذ الخمسينات، وبعدها فى أعقاب أحداث تشيكوسلوفاكيا، وهو يعترف بأن من المؤكد حسب رأى ماركس نفسه «بأنى لست ماركسياً». ويرى أن ما بقى من الماركسية هو «الروح» فماركس الذى يفهمه دريدا ليس حيا كما أنه ليس ميتا، إنه كوالد هامليت

يتعيش على نمط الخيال. إنه يلاحق النزعة الرأسمالية الجديدة. كما كان يرى ماركس خيال الشيوعية يلاحق أوروبا. ويستطرد دريدا بأن الغطرسة المبالغ فيها والتى يعلن بها حاملو المباخر للرأسمالية الجديدة عن موت ماركس ليست إلاتأكيدا على الحضور الشبحى لماركس. مثل حداد مرضى لايُنتهى منه أبدا.

ويوجه جاك تكسبييه خطابه إلى المسارعين بالتخلى عن الماركسية، واصفا همتهم وحميتهم فى هذا السبيل كالمسارعين إلى قبر الشيوعية دون حتى التفكير فى تأبينها، وهو يدعوهم إلى التمهل، ويطالب المتوفرين على دراسة النصوص الماركسية بأن يعيدوا بنباهة إلى ذاكرتنا أسلوب ماركس فى التعامل مع مفهومى «النسق» و«النقلة» وغيرهما من المفاهيم التى توسلها لفهم الحركة الاجتماعية، حيث يرى أننا أحوج مانكون لفهم أفضل لفكر ماركس ،فهو يتساءل عن نوعية العلاقة التى يمكن أن نقيهما مع ماركس بعد فشل التجربة التاريخية فى تحقيق الشيوعية. ويقترح تكسبييه جينالوجيا تمتد لتشمل هيجل لكى ترضى تطلعه لتأمين تفاعل نظرى مع الوقائع الطارئة والتحول الذى استجد. وهو تفاعل يود أن يكون بعيدا عن العفوية وأسلوب ردة الفعل. وذلك بصياغة ناظمة لمفهومية جديدة تساعد على فهم التحولات العميقة الجارية. ليس فقط فيما يخص تجربة التحقق التاريخى للشيوعية، ولكن كذلك أزمتها ونقلتها نحو أفق وإن كان موسوما بالإحتمال فأنه مع ذلك يتضمن حتما إقتصاد السوق الذى يحل محل الاقتصاد الموجه والتعددية السياسية محل الدولة - الحزب الواحد. هذه المهمة يريد من خلالها بلورة بنية مجردة تحمل مشروع الحداثة، وتسمح بتعقل التجارب المتنوعة، وبالخروج من النماذج الخطية التى أنحبس الماركسيين فى داخلها طويلاً.

وهناك من حاول أن يعطى الجانب النضالى فى الواقع العملى أهمية كبرى عن الإطار النظرى المجرد ومن هؤلاء نجد جورج لابيكا يركز على ما يحدث فعليا على

أرض الواقع، وعلى وجه الخصوص فى فرنسا، حيث يدعو لإعطاء الأهمية لبرنامج عملى واسع يتضمن مسائل نضالية يومية، تتجاوز الإطار المحلى لمقاومة النظام الرأسمالى ككل، وضرورة أن يتسم هذا البرنامج ببعد ديمقراطى، ومناف للأشكال البيروقراطية، من أجل إيجاد بديل ديمقراطى.

ويدعو موريس بيليه - فى نفس كتابه - إلى أنه علينا أن نتعلم مرة أخرى من الحيوية العظيمة للإنسانية، وروح الثورات التى تقيم وتهدم الأنظمة من أجل تجسيد عدالة حقيقية، وحرية حقيقية، وإرضاء الحاجات الأساسية والمجانية للحياة مع الآخر بالكرامة والحب. ويريد الكاتب إجماعاً كبيرا يجند العقول ضد التهميش، وتعديل نظام العالم فى مبدئه، مقدمين لكل إنسان حياة يستطيع أن يعترف بأنها كريمة، تنهى التهميش والاستغلال وتعدل من علاقة الإنسان بالأشياء ولاتختزله فقط فى العمل. وموريس بيليه مع كل هذا ليس حالما فهو يعلم حدود القوة التى يخضع لها من سلطة رأس المال والعمل، إلا أنه مع هذا يؤمن بأن قدرة الإبداع والرغبة لايمكن التحكم بها وتستطيع أن تفلت كثيرا من حكم الاقتصاد لكى تؤسس «يوتوبيا واقعية» ولهذا ففى رأيه ينبغى البدء من حاجات واقعية للكائن الإنسانى، وليس من فرضيات إدعائية عن الإنتاج والنقود، فهو يود أنشطة نافعة عديمة المردودية، لخلق فضاء أكبر من الحرية فى مواجهة التقنيات التى تقمع الجمعيات.

ويضع كريستيان كومباز - فى نفس كتابه - حلولا عملية حين يدعو لإنشاء برلمان ثقافى أوروبى ليس له علاقة بأى لجاجات سياسية وإقتصادية ومقره بودابست، يتكون من ممثلين للمناطق، ومهمته خلق مناخ ثقافى أوروبى كما يدعو لإنشاء «جمعية عالمية أخلاقية» مهمتها الدفاع عن حقوق الآدميين وثقافاتهم، تصدر تقريراً سنوياً على نمط تقرير الأمنستى الدولى، يهتم بأبراز المعلومات حول تخلف الإنسان نتيجة وسائل الثقافة والإعلام كالكتابة والتليفزيون والسينما. وتعطى أرقاما حول

تطور الأسواق، ومناخ إغراق الأسواق بالبضائع، معلنة عن أسماء المجرمين، والمنتجين، والممولين، والمختصين بنشر الإعلانات، لكى نصل إلى «معاقبة عن طريق المستهلك»، ويرى أنه لكى يصبح الآدميون أحراراً ينبغى أن يكونوا ذواتهم، لكى تكون ذاتك ينبغى أن تكون من جهة ما فى بلد صغير. وفى «العالمى» الذى يوحد نرى كومباز يعارض «الكونى» والذى هو عام لكل الناس من خلال التنويع، ولعل العنوان الثانى لنفس كتاب كومباز كان «هل نهاية النزعة الإنسانية هى مما لامفر منه؟» يجيب كومباز فى كتابه، ولكنه يستدرك أن الإنسان فى خطر وينبغى على كل فرد أن يصارع من أجل الحفاظ على ثقافته.

الهـوامـــش

1 - Alain Touraine, critique de la modernité éd. Fayard,Paris, 1992.

2 - Maurice bellet, La Seconde humanité,desclee, de brouwer,

3 - Christian Combaz. De pest, de la Peste et du reste-La Fin de l''Humanisme est-elle inevitable?, Robert laffont, Paris, 1994.

4 - Thomas Nagel, Le point de vue de nulle part. De L'Eclat/ Richard Rorty, Consequences du Pragmatisme. Seuil/Stanley Cauel. Conditions nobles et ignobles. De L'Eclat.

5 - Jacques Derrida, Spectres de Marx-l'etat de la dette, le travail du deuil, la nouvelle internationale, Galilée.

٦ - نشرت متابعة هذه الندوة فى حينه بأحد أعداد مجلة قضايا فكرية، وقد قامت مجلة القاهرة فيما بعد بترجمة الجزء الأكبر من أوراق هذه الندوة.

7 - Richard Pipes. La Révolution Russe, puf, Paris, 1994

8 - Boris Kagarlitskl. Les intellectuels et l'Etat Sovietique, puf, Paris, 1994.

9 - Maximilien , Rubel, Philosophie de Karl Marx. Gallimard, Paris, 1994.

10 - Kostas Papianou, Ecrits de jeunesse de Karl Marx, la-R. des lettes, Paris, 1994.

11- Louis Althusser, Sur la philosophie, Gallimard, Paris

الفصل الرابع

موريس ميرلوبونتى
فيلسوفاً وجوديا فنومنولوجيا معاصراً (*)

(*) نُشر هذا البحث بعدد مجلة «أدب ونقد» الرابع عشر، فى أغسطس ١٩٨٥، تحت عنوان «موريس ميرلوبونتى فيلسوفا وجوديا.. ومحللا سياسيا» بشكل مختصر، إلا أننا هنا ننشره كاملا.

موريس ميرلوبونتى

فيلسوفاً وجوديا فنومنولوجيا معاصراً

تمهيـد :

منذ فجر التاريخ، وتحاول الفلسفة أن تكون هى اللسان المعبر عن البشرية ومظهر تقدمها وتطورها، وكان هذا طبيعيا إذ لم يكن فى الأفق غيرها، فكانت تشمل العلوم والفنون والآداب والأديان وتحوى شتى المعارف الإنسانية. ولعل اسم سقراط (٤٧٠-٣٩٩ ق م) يقترن بأول تحويل حقيقى لموضوع الفلسفة، من الخارج إلى الداخل، أى جعل الفلسفة تصرف نظرا عن العالم لتبدأ من الذات، والحق أيضا أنها الفلسفة الأولى التى جعلت من التصور الكلى أساسا لكل مبحث فلسفى، وكان هذا ذو تأثير عظيم، خاصة علي من جاء بعده، فهذا أفلاطون (٤٢٨-٣٤٨ ق م) في نظرية المثل يحاول أن يجعل موضوع الفلسفة شبيها بالموضوعات الهندسية، ولكى ندرك حقيقة الأشياء في ذاتها - كما تقتضى فلسفته - علينا أن نتطلع الي هذه المثل المفارقة لعالم الواقع.

ويرى أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق م) فيما بعد لا واقعية هذا الافتراض معللا أن للأشياء صورا فى ذاتها ولكى ندرك حقيقة الأشياء ينبغى أن نتعرف علي هذه الصور. وفي الواقع أن أهم ما أهداه أرسطو للفكر الفلسفى أن الحقيقة لديه لم تكن حقيقة مثالية مجردة وإنما كانت في البحث عن الوجود من حيث هو الموجود المتحرك والذي يخضع للعلية.

وفى العصر الحديث ومع تقدم العلوم الطبيعية وقفزتها الهائلة نحاول أن نتلمس أولى خطوط هذا الانعكاس على الفكر الفلسفى لدى ديكارت (١٥٩٦ -١٦٥٠م) الذى تأثر لحد كبير بمنجزات عصره وحاول فى القرن السابع عشر أن يبنى العلم

الإنسانى على ما هو أضمن من البداهة واليقين - فى نظره - فرأى أن الله هو الضامن الأوحد لليقين الإنسانى، وكذلك يقف معه على نفس الخط ليبنتز (١٦٤٦-١٧١٦م)، والحقيقة أن الفارق بينهما تكتيكى يتصل بتقدم العلوم فكما يرى ديكارت أن الله هو الضامن لحقيقة العلوم فليبنتز يرى أن الله هو الضامن للانسجام الأزلى بين الوحدات الطبيعية (المونادات).

وبمجىء كانط (١٧٢٤-١٨٠٤م) تكتسب المعرفة الإنسانية المتعالية بُعدا جديدا حينما يجعل فكرة الله مسئولة عن تأسيس الأخلاق فى حين يؤسس العلم على الطبيعة الإنسانية وحدها ويصبح العلم عنده منصبا على معرفة ظواهر الوجود، ويؤكد فيشته (١٧٦٢-١٨١٤م) من بعده هذا المنحى حينما يحاول تأسيس العلم الإنسانى كله على «الأنا».

وتظهر الفنومنولوجيا كفلسفة تحاول الارتداد إلى ما وراء مجال الأحكام والتصورات، وخاصة على يد هوسرل (١٨٥٨-١٩٣٨) الذى حاول العودة إلى مجال أسبق، ألا وهو مجال المجرى الخالص للخبرة المعاشة من حيث هى كذلك، آملا من وراء ذلك الوصول إلى الكشف عن مضمون هذا المجرى الشعورى البحت، وفى الحقيقة وكأن أمل ديكارت وليبنتز فى الوصول إلى رياضيات كلية قد تجدد مرة أخرى على يد هوسرل الذى أراد أيضا للفنومنولوجيا ألا تهتم بعلوم الطبيعة وأن تتخلى عن كل نزعة تجريبية لتتفرغ للدراسة الوصفية البحتة لوقائع الفكر والمعرفة على نحو ما نحياها فى صميم وعينا.

تلك كانت مقدمة ضرورية لتاريخ الفكر الفلسفى ذى الاتجاه المتعالى Transcendantal الذى تفتح عليه فيلسوف الوجودية المعاصر موريس ميرلوبونتى والذى حاول فيما بعد أن يقيم فلسفة متعالية جديدة حين أرادت فلسفته أن تبلغ ميتافيزيقا المعرفة مع الانسان المتعالى، وهى فلسفة وثيقة الصلة بالمنحى الفنومنولوجى، ومنحدرة من الفلسفة الوجودية قد تمثلت كل تاريخ الفلسفة بروافده واتجاهاته المختلفة بالإضافة إلى موضوعات العلوم الإنسانية.

حياته وأعماله :

موريس جان جاك ميرلوبونتى ولد فى ١٤ مايو سنة ١٩٠٨ بمدينة Rochefort-Sur -Mer التابعة لـ Charente-Maritime على الساحل الغربى لفرنسا المطل على المحيط الأطلنطى، رجل متعدد المواهب نعرفه كفيلسوف الإدراك الحسى وأيضا عالم النفس المهتم بالنظريات السيكولوجية المختلفة، خاصة فيما تعلق بعلم نفس الطفل، كما أننا لا نعدم لديه تأملات تشكل رؤية فنية جمالية، وهو رمز للمحلل السياسى والصحفى والكاتب الملتزم الذى آمن بقضية السلام فى العالم وبقضايا الطبقة العاملة. إلا أنه فى نفس الوقت قد حافظ على الروح الأكاديمية الخالصة والتى وسمت كل أعماله ودراسته.

بعد دراسة ثانوية بباريس التحق بمدرسة المعلمين العليا وتخرج منها عام ١٩٣٠ حاصلا على الاجرجاسيون فى الفلسفة. وبعد تأديته للخدمة العسكرية عمل أستاذا للفلسفة بليسيه De Beauvais بباريس وانتدب فى عام ١٩٣٣ للمركز القومى للبحوث العلمية بناءا على طلبه ليتفرغ لعمل دراسة عن «طبيعة الإدراك الحسى» ولكنه لم يتمكن من مد هذا التفرغ عاما تاليا فعاد مرة أخرى لتدريس الفلسفة، وهذه المرة بليسيه Chartres ثم عين مُعيدا بمدرسة المعلمين العليا، ثم استاذا مرة أخرى بليسيه Carnot .

استُدعى بسبب الحرب العالمية الثانية بالجيش وعقب إنهاء استدعائه كُلف بخلافه سارتر (١٩٠٥-١٩٨٠م) فى تدريس الفلسفة من ٤٤ إلى ١٩٤٥م للسنة النهائية بليسيه Condorcet ، وفى أثناء هذه الفترة شارك فى مجموعات المقاومة التى تشكلت أثناء الحرب لمقاومة النازى. وتعتبر علاقته بسارتر علاقة مختلفة الأطوار إذ تبدأ منذ كانا طالبين بكلية المعلمين العليا حيث كان يسبقه سارتر، بعام واحد وسارت هذه العلاقة كصداقة تجمع بين زملاء التخصص الواحد، وفى عام ١٩٣٦ ظهر «التخيل». أول كتاب لجان بول سارتر وعلق عليه ميرلوبونتى فى

«مجلة علم النفس السوى والمرضى» ، فأعطى تلخيصا مفصلاً للكتاب وجه فى نهايته بعض الإنتقادات لسارتر حينما قال «سنكون مغالين حينما نقول أن جان بول سارتر كان دائما منصفا»، ثم تتطور العلاقة بينهما لتصبح أكثر عمقا حينما يؤسسا سويا «مجلة الأزمنة الحديثة» ، ويقوم ميرلوبونتى على تحريرها منذ إنشائها فى عام ١٩٤٦م حتى أنفصل عن سارتر وفريق المحررين فى عام ١٩٥٥م، وعلى الرغم من مشاركته فى تحرير المجلة التى أسسها مع سارتر، فأن هذا لم يمنعه فى عام ١٩٤٧م، أن يكتب مقالاً «بالفيجارو الأدبية» تحت عنوان «جان بول سارتر أو كاتب مفضوح» أو أن ينشر نفس المقالة فى كتابه «المعنى واللامعنى» فى عام ١٩٤٨م تحت عنوان «كاتب مفضوح» والواقع أن خلافهما لم يكن سياسيا فقط بسبب اختلاف تقييمهما للماركسية، بل أن الخلاف كما سنرى فلسفيا ومنصبا على أهم القضايا التى تشكل بنية الفلسفة الوجودية التى ينتميان اليها.

فى يوليه ١٩٤٥م قدم بحثين للحصول على درجة الدكتوراة فى الآداب : «بناء السلوك» كرسالة فرعية و«فنومنولوجيا الإدراك الحسى» كرسالة أصلية، مما عمل على ذيوع صيته وشهرته فى كل الأوساط العلمية والجامعية. مما كان سببا في تعيينه مباشرة فى أكتوبر من نفس العام مدرسا بجامعة ليون، ثم استاذا بنفس الجامعة بداية من يناير ١٩٤٨، حيث أسس فى نفس هذه الفترة بالاشتراك مع سارتر «مجلة الأزمنة الحديثة» ـ كما أشرنا ـ ، ونشر فيها العديد من المقالات والتى جمعها فيما بعد فى كتابيه «الإنسانية والإرهاب» (١٩٤٧م) و«المعنى واللامعنى» (١٩٤٨م).

وشغل كرسى علم النفس والتربية بالسوربون من عام ١٩٤٩م إلى ١٩٥٢م حيث انتُخب فى نهايته استاذا للفلسفة بالكوليج دى فرانس وهو ما لم يتم لأحد من معاصريه،ممن عاشوا فى هذه الفترة وهم من اقطاب الفكر الفرنسى. ويظل يعمل بهذا المعهد العلمى الكبير منتجا على كل المستويات الفكرية ومتابعا لسلسلة تأملاته، مضيفا إلى جملة ما ذكرناه أعمالا أخرى «ثناء على الفلسفة» (١٩٥٣م)،

و«مغامرات الجدل» (١٩٥٥م)، و«علامات» (١٩٦٠م)، بالإضافة إلى مجموعة ضخمة من الأبحاث والدراسات تعالج علم نفس الطفل بمجلة علم النفس، إضافة إلى كتابه «العلاقات مع الغير لدى الطفل» (١٩٥١م)، ومجموعة الملخصات والمحاضرات والمقالات التى نشرها تباعا فى «الأزمنة المعاصرة» أو «الأكسبريس» أو «الفيجارو الأدبية» أو المجلات الكثيرة المتخصصة منه واللامتخصصة، كما قام تلاميذ ميرلوبونتى وأصدقائه بنشر مجموعات من كتب أخرى له فى تواريخ متفاوته بعد وفاته «كالعين والعقل» (١٩٦٤م)، و «المرئى واللامرئى» (١٩٦٤م)، و«تلخيصات لمحاضرات الكوليج دى فرانس من ٥٢ - ١٩٦٠م» (١٩٦٨م)، و«اتحاد النفس والبدن لدى ما لبرانش، وبيران و برجسون» (١٩٦٨م)، و«نثر العالم» (١٩٦٩م).

هكذا أحال الموت بين فيلسوفنا وبين تأملاته، إذ اختطفه دون أن يمهله ليضع لنا نهايات حاسمة أو يتركه ليكمل لنا مجرى تأملاته، هكذا فجأة فى ٣ مايو ١٩٦١، لتطالعنا مجلة الأزمنة الحديثة بعدد خاص يُكرس عن ميرلوبونتى، ويتصدره سارتر بمقال مؤثّر عن صديقه القديم.

الإدراك الحسى والفنومنولوجيا :

و لا يعتبر ميرلوبونتى نشازا فكريا فى العقلية الفرنسية بل نجده أكثر من أى فيلسوف وجودى آخر مسايراً لهذه العقلية فهو يبدأ كما بدأ من قبله دى بيران (١٧٦٦-١٨٢٤م)، ورافيسون (١٨١٣-١٩١٣م) وبرجسون (١٨٥٩-١٩٤١م) حين قاموا بدراسة مشكلة العادة كظاهرة سيكولوجية خاصة، منطلقين بداية منها إلى دراسة أعلى المشكلات الفلسفية، وميرلوبونتى أيضا يبدأ بدراسة الإدراك الحسى ليكون هو مركز فلسفته ومحورها، والإدراك الحسى لديه هو فى الحقيقة عودة للواقع وللعالم المُدْرَك وهو هنا يتوسم خطى أستاذه (أدموند هوسرل) ، أستاذا لم يتوقف عن استجوابه طيلة حياته، إذ كان هوسرل منذ أبحاثه المنطقية قد شن حربا ضد

التجريبية والنزعة النفسية ، وضد ادعائهما فى تأسيس المنطق والعلم على الأحاسيس وتداعى الصور معلنا عن خلق نظرية الذات المتجردة عن كل طبيعة، ولكنها مخلصة «للأشياء ذاتها»، مما جعل من الفنومنولوجيا حاملة لهذا الذى «يترا ءى» - الظاهرة - إلى الوعى.

وحتى لايقع مرة أخرى فى وصف تجريبى، استعان هوسرل بالبرنامج الكانطى القديم «فى التحليل المتعالى للذات»، تحليلية قائمة هذه المرة على الوصف الفنومنولوجى «للمعاش» بالوعى، ونتيجة لهذه التحليلية كان قد بدى فى الأعمال الأخيرة للفيلسوف الألمانى، أن الإدراك الحسى كالأرض المطلقة لكل علم ولكل فكر، على هذا الطريق كان قد اكتشف هوسرل بالتدريج الجسم، والبين ذاتيه والتاريخ. ونستطيع القول بأن ميرلوبونتى كان أكثر من هيدجر أو سارتر بحثا فى اكتشاف هذا البعد الذى فتحه هوسرل.

إن فنومنولوجيا الإدراك الحسى عالجت بعناية التحليلات الهوسرلية، بالإضافة إلى العمل الدؤوب لجعل هذه التحليلات أكثر واقعية وإثرائها بمشاركة علوم النفس الحديثة. ولم يتبن فيلسوفنا موقفه الفنومنولوجى- حسبما يرى الأستاذ جيرات Geraets (١) ليبنى عليه فلسفته الوجودية بأكملها إلا فى عام ١٩٣٩م، وهذا ما يستنتجه بعد دراسة لكتابة الأول، حيث الملاحظ أن ميرلوبونتى يصف السلوك الحيوانى والإنسانى ويتأمل بعض المفاهيم حتى يخلص إلى السؤال الرئيسى المتعلق بهذه العلاقات بين النفس والجسم والوعى المدرك الخاص بطبيعة التأمل الفلسفى ذاته. وهكذا يتبدى تردد ميرلوبونتى الذى لم يرد طرح كل فلسفة متعالية ولا أن يتبنى نهائيا وجهة نظر الوعى المتعالى المركب، وبفضل قراءة بعض نصوص ومقالات عن هوسرل فى حدود يناير عام ١٩٣٩، استطاع ميرلوبونتى أن يتخطى هذا التردد ويجد الطريق نحو فلسفة جديدة متعالية (٢).

ويرى ميرلوبونتى ـ نفسه ـ أن كتابه الأول عبارة عن تحليل موضرعى لمتفرج أجنبى ينظر من الخارج (٣) إلى السلوك الإنسانى، ويحاول أن يتفهم دواعى هذا السلوك مفصولا عن الأشياء، ويحاول كمتفرج من الخارج أيضا أن يعيد توحيد أجزاء السلوك عن طريق إدراكه، وهو بهذه العملية يجمع بين وجهتى النظر ـ الموضوعية - حين يحلل سلوكا خارج ذاته - والتأملية - حين يوحّد ويرتب أجزاء السلوك فى ذاته ، بينما ينتقل الكتاب الثانى إلى داخل الذات لكى يتابع تحليل هذه العلاقات الفريدة بين الذات وعالمها ، وهو ماتجرنا إليه المعرفة المكتسبة، وهو ما يعتبر أيضا محاولة لوضع نظرية للوعى وللتأمل حيث تعمل هذه النظرية على خلق الامكانية لوجود هذه العلاقات ذاتها.

إن الإدراك الحسى لدى ميرلوبونتى يعتبر عودة إلى الأشياء تتم بناءا على رغبته فى تجاوز كل من المثالية من جهة والواقعية من جهة، أخرى إذ حاول أن يتخطى التفرقة بين الذات والعالم ، ولهذا نجده قد قوّض ما يسمى «بالإنسان الباطن» مستندا على أن الإنسان يوجد منذ البداية فى هذا العالم الذى يعتبره الوسط الطبيعى الذى تتحقق فى داخله شتى إدراكاتنا الحسية. أن مفهوم العالم لديه ليس موضوعيا أو فكريا بل يتلخص فى كونه العالم الواقعى الذى نحياه، أى العالم قبل أن يتناوله الفلاسفة والعلماء بالبحث والدراسة، والحقيقة أن الإنسان لديه ـ بدون الوعى ـ جزء لاينفصل عن هذا العالم وهو أحد اركانه الأساسية. ولكنه مع تملك الوعى يحاول العودة مرة أخرى للعالم ليدركه إدراكا حسيا، يقوم خلاله بوصف فنومنولوجى أمين للأشياء وللظواهر، أى لهذا الذى يتراءى مباشرة للوعى، ولأن الوعى حر فيمكنه أن يُركّب أو يشكّل الواقع كما يريد، ولذا نرى أن ميرلوبونتى لم يرد لهذا الوعى أن يهدر وقته فى تأمل لايوصّله للحقيقة المأمولة.

ارتباطنا إذن بالعالم هو بمثابة مشاركة أولية غير متحددة. وهنا نلاحظ مقابلة طريفة يجدر الإشارة إليها ، وهى هذا التوحيد الذى أقامة فليسوفنا بين الإنسان

والتالم نتيجة هذه المعية أو المشاركة الأولية ،وعند الإدراك الحسى يعود الإنسان مرة أخرى إلى الحقيقة الأولى التى هى أصل الأشياء والتى كان ملتحما بها، والطرافة هنا أن هذه الفكرة تعيد إلينا فى شكل مقلوب ذلك التصور الافلاطونى لعالم المُثل، فإذا كانت النفس فيما مضى مطلعه على الحقائق وهى أصل الأشياء فى عالم المثل فأنها قد تناست هذه المعرفة بمجرد حبسها بالجسد، ومجرد محاولة الإطلاع على الحقيقة فى عالم المثل بالديالكتيك الأفلاطونى الصاعد هو محاولة للتذكر وهى ارتداد مرة أخرى إلى الحقيقة الأولى. ولانقول فى هذا وجه تشابه بين الفيلسوفين فالهوة سحيقة بينهما، إلا أن المقابلة هنا قد أعادت إلى أذهاننا مرة أخرى الديالكتيك الأفلاطونى الصاعد فى مقابل ديالكتيك آخر أفقى إدراكى حسى - إن صح التعبير.

الغير فى فكر ميرلوبونتى:

وينفرد ميرلوبونتى عن الفلاسفة الوجوديين جميعهم باحتلال الغير لديه مكانة بارزة، وذلك حينما تنبه لما وسم فلسفة سارتر من ذاتيه محضة مما امتنع معها كل تواصل حقيقى فيما بين الذوات، إذ يرى سارتر أن العلاقة بين الذوات هى فى كونى أجعل من الآخر موضوعا، على أن أحيل من نفسى ذاتا ، أو أجعل من نفسى موضوعا على أن أترك الآخر يحيل من نفسه ذاتا، ويرفض ميرلوبوتى هذه العلاقة الضيقة ويقرر منذ البداية أن العلاقة بينى وبين الغير هى علاقة مشاركة، إذ أن الآخر بالنسبة لى ليس مجهولا، حتى عندما أصف ذاتى فإن هذا لن يتأتى إلا بمقارنة نفسى بالآخرين عن طريق نظرة تقويمية موضوعية «أنا لست بنفسى «لاغيور»ولا «فضولى» ولا «مؤتب» ولا «موظف» ولكنى أكون كل هذا عن طريق الغير. إنه أنا أيضا الذى اجعل وجود الغير بالنسبة لى والذى يجعل وجود الواحد والآخر كآدميين» (٤).

وعند الوصول للوعى بالطبقة فلا العامل ولا البورجوازى يستطيع الوصول إلى هذا الموقف المتميز إلا بنظرة ثانية إلى الذات، لأن الإنسان ليس فى محوره عامل أو

بورجوازى، أيضا ليس الموقع الموضوعى للفرد فى محيط الانتاج كاف فى إثارة مأخذ الوعى من الطبقة. وللوصول للوعى بالطبقة يرفض ميرلوبونتى معالجة الموضوع من قبل الفكر الموضوعى أو التحليل التأملى لأنهما قد جهلا الظواهر، وكما يرى أيضا أننا فى الحالتين نجد أنفسنا فى التجريد لأننا نبقى فى تعاقب الموجود فى ذاته (L'en-soi) والموجود لذاته (Le Pour-soi) ، وحينما يتحدث عن ممارسة مذهب وجودى حقيقى للوصول للوعى بالطبقة، نجده يبنى الفكرة الرئيسية للوصول لهذا الوعى على «الغير».

و يرفض ميرلوبونتى أن تؤدى رؤية التاريخ فى إدراك صراع الطبقات إلى أن أصبح عامل أو بورجوازى فى نفس اللحظة، ولكن قبل كل هذا وجودى نفسه «كموجود عامل» أو «كموجود بورجوازى». هذا الوجود الذى أعيشه مع آخرين يعملون نفس العمل الذى أقوم به فى ظروف متشابهة، نعيش نفس الموقف ونحن نشعر بالتشابه وينفى ميولوبونتى أن يكون هذا الشعور بالتشابه بناءا على بعض مقارنات - لأن معنى هذا نفى للتواصل الذى ينشده فيلسوفنا بينى وبين الغير - ولكن هذا التشابه قد نشأ نتيجة لطرائحنا وحركاتنا. ويصل ميرلوبونتى إلى أقصى درجة لتوضيح دور الغير فى الوصول للوعى بالطبقة حين يوضح ببعض الأمثلة كيف يولد هذا الوعى. فهو يرى أن العامل يعلم أن عمالا آخرين فى مهنة أخرى، حصلوا بعد إضراب على رفع للمرتبات وملاحظته أنه بالتالى قد ارتفعت المرتبات فى مصنعه. أيضا الفلاح الصغير الذى لايندمج مع عمال اليومية، وهو أيضا أقل ما يمكن مع عمال المدن، منفصلا عنهم بعالم من العرف، وأحكام القيمة، يشعر مع ذلك من نفس الجهة أن العمال اليوميين عندما يُدفع إليهم بمرتب ضئيل يشعر بتضامن معهم ، وهو يتضامن مع عمال المدينة عندما يعلم أن صاحب المزرعة يترأس المجلس الإدارى لعديد من الشركات الصناعية. إذن مع المثال الأول يشعر العامل أن القدر الذى كان فى نضال معه بدأ يتحدد، وفى المثال الثانى يشعر الفلاح بأن المجال الاجتماعى يبدأ فى استقطابه، يرى ظهور منطقة من الاستغلالات. الطبقة تتحقق

ويُقال أنه موقف ثورى عند الانضمام الذى يوحِّد بموضوعية بين أجزاء البروليتاريا بما هو معاش فى الإدراك الحسى لعقبه عامة فى وجود كل فرد.

وتُعتبرالثورة هذا النتاج الذى يتحقق نتيجة للعلاقات القائمة فى المجتمع ونتيجة لتضافر جهودى كعامل مع جهود غيرى من العمال والفلاحين هى أعظم نتاج يتحقق بفعل هذا الاتصال الايجابى بينى وبين الغير إذ أن الحياة المشتركة التى نعيشها بمشاكلها واستغلالاتها هى التى تجعلنا جميعا نتجه وكأننا على موعد مسبق مع الثورة، وهكذا يعبر ميرلوبونتى عن هذا حين يقول «هذا لايعنى أن العمال والفلاحين يخلقون الثورة بعدم اطّلاعهم أو أنه كانت لديهم هنا «قدرات أساسية» وعمياء مُستخدمة بمهارة من قبل قادة واعين، إنه هكذا ربما سيرى التاريخ رئيس البوليس. ولكن من بعض وجهات النظر يتركونه صفر اليدين أمام موقف ثورى حقيقى، حيث كلمات سر الموجهين المزعومين تبدو كإنسجام مُعد سلفا يُفهم مباشرة ويجد المتواطنين فى كل مكان، لأنهم يبلورون ذلك المتخفى فى حياة كل المنتجين. الحركة الثورية كعمل الفنان، مقصد يخلق بنفسه آلاته وطرقه التعبيرية» (٥).

ويتوج ميرلوبونتى موقفه من الغير حين يوضح بأنى لست فرديا من جهة الطبقات، أنى مُحاصر إجتماعيا، «وحريتى إن كان لديها القدرة فى أن تلزمنى بأى مكان، فليس لديها ذلك الذى يجعلنى فى اللحظة أن أقرر أن أكون. هكذا وجود بورجوازى، أو عامل، ليس فقط امتلاكى وعى الوجود، أنه تقييم للذات كعامل أو كبورجوازى من خلال مشروع متضمن أو وجودى وهو يندمج مع طريقتنا فى وضع العالم فى شكل ومعايشتنا مع الآخرين» (٦).

ويتفق فيلسوفنا مع المثاليين بأنى أكون لنفسى بنفسى وعى محض وليس مشروع خاص وأن خصائص البورجوازى أو العامل لاتخصنى إلا بقدر إعادتى لنفسى وسط الآخرين، وبقدر رؤية نفسى بعيونهم من الخارج «وكآخر»، وإذا كان ميرلوبونتى قد قال: تُركت وحدى حرا بين الألم واللذة وليس حرا فى أن أجهل

الآخرين، فهو هنا يحدد وجود الغير على أنهم قد أعْطولى كواقعة وليس كإمكانية من وجودى الخاص. وحينما أرى الغير كموضوع فهذا ليس إلا كيفية غير صادقة للغير. وإذا كان أنبغى علىَّ أن يكون لدى ما يلزم للاعتراف بالغير، فأن فيلسوفنا يوجب بأن تكون بنايات الموجود للغير أبعادا للموجود لذاته، بمعنى وجوب أن تكون الموجودات لذاتها - أنا موجود لذاتى والغير موجود لذاته - تنحل على حقيقة الموجود للغير - أنا موجود للغير والغير موجودون لى نفسى - ويعمِّق ميرلوبونتى وظيفة الموقف من حيث أنه ينطوى على علاقتنا بالغير وهو يضرب لنا هذا المثل: نُعذِّب إنسانا لكى نجعله يتكلم، إذا رفض أن يُعطى الأسماء والعناوين التى نريد إنتزاعها منه، فإن هذا ليس بقرار منفرد وبدون مساندة، أنه كان يشعر بنفسه مازال مع زملائه ومازال مرتبطا بالنضال العام. فليس وعيا محضا ذلك الذى يقاوم الألم ولكن السجين مع زملائه أو مع هؤلاء الذين أحبهم وتحت أنظارهم يعيش. أنه الفرد فى سجنه هو الذى ينشِّط كل يوم هذه الأشباح، إنها تعيره القوة التى أعطاها لها، ولكن بالتبادل. إذا ألتزم بهذا الفعل فهو يرتبط مع أصدقائه أو مربوط بهذه الأخلاق، إنه الموقف التاريخى، الأصدقاء والعالم من حوله يبدون له وكأنهم ينتظرون منه هذا السلوك.

هكذا نجد أن ميرلوبونتى أستطاع أن يصل إلى هذه المشاركة الفعالة بين الإنسان والغير، ولم ينكر تأثير الغير حتى عندما يحيل السجن بين الذات والغير فالإنسان لايستطيع التملص أبدا من عالمه الاجتماعى «ينبغى فى التأمل الجذرى أن أدرك حول ذاتيتى المطلقة مثل هالة من العمومية أو كجو من الاجتماعية» (٧).

الحريـــة :

ارتبطت الحرية إلى حد كبير فى القرن العشرين بالفكر الوجودى نتيجة لتبنى الوجوديين للحرية والدفاع عنها بشدة، والحرية لدى ميرلوبونتى - حسبما أرى - كانت انعكاسا لتلك الحرية التى نادى بها سارتر، بمعنى أن معظم ما جاء فى الحرية لدى ميرلوبونتى لم يكن إلا تعديلا ومحاولة لحل بعض المشكلات التى قد تطرق

إليها سارتر ولم يوفق فى وضع حل نهائى لها، أو بعض الأطروحات التى وضعها ثم جلبت من بعد مشكلات عدة ، هذا على الرغم من محاولة فليسوفنا نفسه الخروج بالحرية لآفاق أرحب وأشمل تنم عن أصالة وتميز لا حد لهما، وما يؤكد هذا الاستنتاج لدينا - بالإضافة إلى ما وضح من معالجة الموضوع نفسه عن طريق ميرلوبونتى - هو المناخ الفكرى المواكب لإنجاز كتاب ميرلوبونتى «فنومنولوجيا الإدراك الحسى» وهو ما عالج فى نهايته موضوع الحرية فى فصل قائم بذاته (١٩٤٥م) ، هذا المناخ قد تأثر لحد كبير بالقضايا التى طُرحت فى كتاب سارتر «الوجود والعدم» (١٩٤٣م) خصوصا فيما تعلق بالحرية.

المناخ الفكرى إذن الذى ساد هذه الفترة، كان هو العامل المساعد فى توجيه فكر ميرلوبونتى نحو هذا الاتجاه الذى سنراه، ويظهر هذا الانعكاس أول ما يظهر فى اهتمام ميرلوبونتى بالغير، فلقد كان هذا الاهتمام - كما رأينا - ردا على هذه الذاتية المغرقة والتى وسمت عمل سارتر، فقد أستطاع فيلسوفنا أن يتخطى هذه الذاتية المحضة لكى يعبر عن حريات الآخرين. إنه لمن الصدق أن نقول أن الحرية التى عبر عنها ميرلوبونتى لم تكن «حريتى» أو «حريتك» بقدر ماكانت «حريتنا جميعا». وفى مقابل فكرة «الاختيار الأصلى» Choix à Priori، لسارتر والذى تم منذ البداية بمقتضى اختيارنا لذواتنا، إذ أن هذا الاختيار يبدأ من لا شىء، نجد ميرلوبونتى وهو يتصدى لهذه الفكرة أولا برفض هذا الاختيار، إذ أنى لا أستطيع أن أزعم باختيارى المستمر بداية من لا شىء، «لأنى لا أستطيع القول بوجود عدم، حيث أستطيع فى كل لحظة أن أوقف مشروعاتى ، ولكن ما هى تلك القدرة؟ إنها قدرة بدء شىء آخر، لأننا لانظل معلقين فى العدم، حتى الرفض العام هو أيضا من وسائل الوجود ورمز فى العالم، فنحن دائما فى الملاء، فى الوجود، حتى الموت يكون دائما محكوما بالتعبير عن شىء ما (ثمة موتى مندهشين، مطمئنين، أمناء) حتى السكون هو أيضا كيفية لعالم رنان» (٨).

وهو يتصدى ثانيا لفكرة الاختيار الأصلى، باختيار آخر ولكنه هذه المرة يستند على «التزام سابق» (Engagement Préalable)، حيث الحرية لديه تقتضى وجود مجال، بمعنى أن يفصل الحرية عن غاياتها عقبات وتعمل الحرية على تخطى تلك العقبات لتصل إلى ممكناتها، ولذلك نحن لانجد الحرية إلا فى مواقف أو ظروف ، هذه المواقف والظروف هى ما يعين الحرية على متابعة سيرها، إذ أن معنى أن أختار، هو أن أختار شىء ما حيث ترى الحرية فيه ـ على الأقل ـ فى لحظة رمزا من نفسها. ليس ثمة اختيار حر إلا إذا أرادت الحرية نفسها ، فى تصميمها ووضعت الموقف الذى تختاره كموقف حرية، فإذا شهد العبد بكثير من الحرية فى القسر أكثر مما يحطم أغلاله عندئذ لايمكننا أن نقر بوجود أى فعل حر، الحرية من هذه الوجهة فى كل الأحداث، فى أى حالة سوف لانستطيع أن نقول «هنا تبدو الحرية»، إذن فالفعل الحر لكى يكون قابلا للظهور سينبغى أن ينحل على صميم حياة لم تكنه ، أو كانته بشكل أقل.

حرية ليس لديها أن تحقق ذاتها لأنها شىء محصل لن تعرف أن تلتزم ، فهى تعرف جيدا أن اللحظة الآتية سوف تجدها على كل الأوجه، وعلى هذا تكون فكرة الالتزام التى وضعت من أجل حل معضلة الاختيار الأصلى، قد وضعها ميرلوبونتى أيضا فى مقابل الحرية المطلقة لكى يحل تلك الإشكالية الصعبة، إذ ما هو حر هو أقل تحديدا. الإلمام نفسه بالحرية يقتضى أن قرارنا يدفع بنفسه للمستقبل ليقوم شىء ما عن طريقها وأن اللحظة التالية تفيد من السابقة وبدون وجود ضرورة.

إذا كانت الحرية حرية عمل فينبغى للعمل الذى تقوم به ألا يتشوه فى لحظة أخرى بحرية أخرى جديدة. ينبغى إذن ألا تكون كل لحظة عالم مغلق، وأن يكون فى استطاعة اللحظة الإلتزام باللحظات الآتية ، وأن التصميم المتخذ مرة والحدث المُنتَج يسفر عنه شىء مُتحصّل. وفى مقابل الحرية المطلقة والتى جلبت اعتراضات عديدة حيث أنها كما وجدنا تظل كما هى، إذ لا تجد ضرورة للفعل ولا تحس بوطأة الظروف

والمواقف طالما اطمأنت منذ البداية بأن اللحظة التالية ستحل عليها وهى حرة كما كانت فى الماضى. هذه الحرية لن تفترق عن الضرورة، حيث ستصبح ضربا من الجبرية وليس الحرية. هذه الحرية التى تبدأ من لا شيء وتظل حرة إلى ما لا نهاية هى حرية الحالمين ذوى القدرات المطلقة.

الحرية إذن لدى فيلسوفنا - كما أوضحنا - ينبغى أن تنبثق من شيء، إذ أن فى إطار الحرية المطلقة لن يصبح للتاريخ أى معنى ولن يحتمل التاريخ أى بناء، سوف لانرى أى حدث يمكنه رسم جانبا منه على التاريخ، فكل شيء يمكنه الخروج من كل شيء، لن يكون فى التاريخ ثمة حركة اجتماعية لمواقف ثورية أو أوقات للانحطاط، فأى ثورة اجتماعية ستكون فى كل دقيقة ممكنة لنفس الأسباب، بل أكثر من ذلك يمكننا أن ننتظر مستبدا يتحول إلى الفوضوية، إذ لن يسير التاريخ فى أى اتجاه وسوف يستبيح رجل الدولة الأحداث لمنفعته معطيا أياها المعنى الذى لم يكن لديها. فالماضى إن لم يكن قدر فلديه على الأقل وزن نوعى، وهذا الوزن النوعى ليس حاصل الأحداث هناك بعيدا جدا عنى، ولكنه جو حضورى.

تقييم الحاضر يُخلق إذن عن طريق المشروع الحر للمستقبل، وأنا الذى أعطى معنى ومستقبل لحياتى، ولكن هذا لايعنى أن هذا المعنى وهذا المستقبل مدركين، أنهما ينبثقان من حاضرى وماضىَّ، خاصة من كيفيتى فى معايشة الحاضر والماضى. وعلى هذا فحريتنا لاتهدم موقفنا ولكنها تندمج فيه، فموقفنا مفتوح مادمنا أحياء.

الحرية الإنسانية إذن هى «حرية مجاهدة» Liberté militante لأن تحول مجرى حياتى عن إتجاهه التلقائى لا يتم إلا على صورة سلسلة من الانزلاقات وليس تحول مفاجيء أو خلق مطلق.

وفى الحقيقة يجدر بنا هنا الإشارة إلى أن فيلسوفا وجوديا آخر هو كارل ياسبرز (١٨٨٣-١٩٦٩م) حاول أن يعالج أيضا ما وقع فيه سارتر حينما قال بالحرية المطلقة، ولكنه حل الإشكالية عن طريق افتراض وجود ما أسماه «بالسلطة»

(L'autorité) فهو يرى أنه ليس للحرية من معنى إلا من حيث علاقتها بما تخضع له من سلطة ، ولاتكون السلطة حقيقية إلا عندما تظهر الحرية، فكل من يصير حرا على الحقيقة هو من يخضع للبسلطة وكل من يطيع السلطة الحقيقية يصيرا حرا. فالحرية تستمد مضمونها الحقيقى والذاتى من السلطة، هذا وكانت السلطة الحقيقية لديه تعنى عدم استغلال القوة بل تأبى استخدامها، فالسلطة فى صورتها المثالية قوية دون عنف، باقية دون قسر وكلما زاد القسر ضعفت السلطة .

وعند تحليل فكرة السلطة لدى ياسبرز وفكرة الالتزام لدى ميرلوبونتى نجد أن فكرة السلطة تتضمن شبه قسر خارج الذات ، حيث أن السلطة تقع خارج الوعى، وليس من علاقة فيما بين السلطة والوعى سوى خضوع الحرية لهذه السلطة، ومن ثم بات على من يريد ممارسة حريته على الحقيقة هو الخضوع لهذه السلطة، إذ أن الحرية تستمد مضمونها الذاتى من السلطة. وفى الحقيقة شعر ياسبرز نفسه بوطأة هذه الفكرة على الحرية ذاتها وأنها كفيلة بألغاء الحرية على الإطلاق، ولذا رأيناه يخفف من هذا التصور حينما يعلن أن السلطة الحقيقية التى ينبغى الانصياع لها تعنى عدم استغلال القوة، فهى قوية دون عنف، باقية دون قسر وكلما زاد القسر ضعفت السلطة .

هكذا تظهر لنا فكرة السلطة كفكرة تعسفية، ليس لوجود هذا التنافر العقلى الواضح بينها وبين الحرية، بل أيضا نجدها فكرة قد أُقُحمت لحل مشكلة الحرية على الإطلاق، إذ أن كارل ياسبرز لم يوضح كلية طبيعة هذه السلطة من خلال الأساس الميتافيزيقى الذى تستند عليه ، وهو الذى عوَّدنا فى فلسفته على موقف انطولوجى ميتافيزيقى - رغم رفضه للأونطولوجيا التقليدية - كما أن فكرة السلطة التى لا نعرف طبيعتها ولامصدرها ولاحتى أبعادها ومداها وماهيتها، يمكن أن تردنا إلى ذلك التصور المرفوض من الوجوديين جميعا من عدم وجود شىء يمكنه أن يحدد أفعالى من الخارج، إذ أن فعلى الحر فى هذه الحالة سوف يخضع للسلطة، مهما كانت نوعية هذه السلطة حتى ولو حاولت أن تجعل من فعلى حرا، فان هذه المحاولة ذاتها

ستكون ضربا من الجبرية والقسر. ولعل ياسبرز قد حاول من خلال فكرة السلطة أن يكمل ما سبق أن أعلنه، فقد كان الإنسان فى رأية ليس حرا فقط بل هو مسئولا أيضا، ولكن مصدر هذه المسئولية كان مجهولا عنده، وقد أرجع هذا إلى أن الوجود الإنسانى ليس « بموضوع » كما أن إمكانيات الإنسان لايمكن أن تكون ظواهر موضوعية.

فى المقابل نجد أن فكرة الإلتزام لدى ميرلوبونتى، هى ضرب فعّال بين الداخل والخارج، بين الوعى الذاتى الحر وبين وعى الآخرين، إذ أن الإلتزام من جانبى لن يعنى فى هذه الحالة الخضوع لأية سلطة كانت، بل سيكون بمثابة تنظيم واعى لفعلى الحر حتى يصير له معنى، حيث إذ أننى فى ممارستى لهذه الحرية سأجد ما ينبع من داخل وعىٌ، وليس هناك شيئا ما يمكنه أن يثقل على فعلى أو يحدده أو يرتبه أو يخضع له.

إن التزامى وبحثى عن هذا الإلتزام فى داخلى، هو فى حد ذاته زيادة فى تحرير فعلى الواقعى حتى يصبح له معنى ويصير حرا. وبهذا نجد أن فكرة الإلتزام هى فكرة تحرر، إذ تعمل على زيادة تحرير فعلى عند التزامى بمبادئى وبما أخطته لحياتى من مشروع، أعمل على الإلتزام به وتوجيهه ودفعه للانتصار النهائى، بينما فكرة السلطة سينتج عنها ضربا من الصراع بين فعلى الحر وبين السلطة التى سيخضع لها مهما عملت هذه السلطة على تحرير فعلى (١٠).

إن تشبث ميرلوبونتى بفكرة الحرية، جعله يرفض كل الأنساق المغلقة، ويهرب من الحتميات، ولعل هذه النقطة بالتحديد هى ما يشكّل خلاف ميربولونتى مع بعض أفكار الماركسية رغم تعاطفه معها، فإذا كانت إستراتيجية الماركسية تتحدد فى إلغاء المجتمع الطبقى لتفادى الوقوع فى فوضى الحروب والمجاعات التى يدفع إليها دفعا الصراع الطبقى الحالى، فإن ميرلوبونتى لايتصور أن فى وسع شخص ما التنبؤ بما هو قادم، لأنه إذا كان بأمكاننا توقع مستقبل الإنسانية بدراسة ماضيها لفهم

القوانين التى تتحكم فى مسيرتها التاريخية (المشاعية - الرق - الإقطاع - الرأسمالية - الاشتراكية) فأن هذا الإمكان ينطوى على حتمية Déterminisme تفترض أن علاقة الإنسان بالطبيعة ثابتة ونهائية، وهى تغفل فى الوقت نفسه حرية الإنسان التى يمكنها أن ترفض هذا وتختار ذاك.

ومن هنا على الإنسان ألا يُعلق آماله المستقبلية على القدر التاريخى، ولكن على ما ليس قدرا، على حرية البشر المفترضة. إذ يرفض ميرلوبونتى أن يكون التاريخ حتمية بل حرية أى جواز Contingence لأن الموقف الفلسفى - كما يرى - يقتضى نفى القدر.

ومع هذا يرفض ميرلوبونتى أن يكون الإنسان مبدأ مفسِّرا للتاريخ ولا للكون، بل هو موضوع تفسير التاريخ والكون لأنه يتأثر بهما، ولا يؤثر فيهما باعتباره يمثل ضعفا فى قلب الوجود.

ميرلوبونتى المفكر السياسى:

التأليف السياسى لميرلوبونتى، غاية فى الأهمية إذا أردنا أن نقيِّم فكر الرجل ونتعرف عليه فى أعماقه، وفى الواقع وضوحه جلب عليه فى عصره عداوات كثيرة، وأهم ما نشره ميرلوبونتى من أعمال فى التحليل السياسى هما كتابيه «الإنسانية والإرهاب» و«مغامرات الجدل» وقد كان الكتاب الأول عبارة عن تجميع مقالات قد تم نشرها فى «مجلة الأزمنة الحديثة»، وهو يدرس علاقة التفكير الوجودى بالماركسية التى وجدها تهدف إلى خلق علاقات إنسانية بين الناس، كما أن الوجودية والماركسية، يتلاقا حينما تصبح المعرفة فى كل منهما منقولة إلى مجموعة التجارب البشرية، وخلاصة القول أن الماركسية لديه هى السرد المجرد للظروف والشروط التى بأنعدامها تنعدم الإنسانية، أى تنعدم تلك العلاقات المشتركة بين الذوات، وعلى الرغم من هذا الموقف، وعلى الرغم من استلهامه لتحليلات الماركسية ذاتها، إلا أنه رفض التفسير الاقتصادى كتفسير تاريخى، دون أن يوافق مع هذا

على التفسير المثالى، محاولا أن يتخطى معارضة الحرية والضرورة، الذاتية والموضوعية، ويبقى مفتوحا على جدل التاريخ. أن تحليلاته وتأملاته للمشكلات السياسية وخصوصا فيما تعلق بالماركسية جعله يأخذ موقف يسارى ولكنه ليس بشيوعى .

وتبنى ميرلوبونتى موقفا واقعيا تجاه الحزب الشيوعى الفرنسى فى التفهم دون العضوية، فى البحث الحر دون التحقير أو التشهير، التزم فى حياته بالدفاع عن مصالح الطبقة العاملة ورفض كل الدعوات والحجج التى أخذت تعمل على إشعال حربا عالمية ثالثة بين المعسكرين الرأسمالى والاشتراكى، داعيا إلى أن يسود السلام والتفاهم بين الجميع، إذ لن يكون للتاريخ وضوحا إلا بالسلام. وفيما يلى سنعرض لموقفه الصلد فى التصدى للدعوات التى بدأت عقب الحرب العالمية الثانية فى الترويج لفكرة القيام بحرب وقائية ضد الاتحاد السوفيتى القديم، فهو يدعو أبناء الغرب بألا ينخدعوا وسط كل الدعايات المثارة لإشعال حرب ضد العالم الاشتراكى فى ذلك الوقت، وهو يدعوهم لأخذ موقف ولو مؤقت على أقل تقدير، ويحاول أن يبنى هذا الموقف على ثلاثة قواعد سنوردها فيما يلى (١١):

١ - كل نقد يوجه للماركسية أو للاتحاد السوفيتى دون أن يأخذ بعين الاعتبار الوقائع الكاملة دون تجزئتها ودون إرجاع الوقائع لنصوصها الأصلية وربطها بمشكلات الاتحاد السوفيتى نفسه، سيصبح المقصود منها التلاعب بالكتابة لحساب خاص وسيصبح تبريزا للتدخل العنيف للنظم الديمقراطية فى بقية أنحاء العالم، إذ أن سياسة لاتبحث عن فهم المجتمعات المعادية فى مجملها لا يمكن أن تخدم سوى إخفاء مشاكل الرأسمالية، وإذا كان العنف والخديعة على مستوى رسمى فى الاتحاد السوفيتى، فأنه فى الديمقراطيات الغربية : الخديعة والعنف يوجدان فى الممارسة. المقارنة إذن ليست لها معنى إلا بين المجمل والحساب العام للمواقف.

٢ - القاعدة الثانية وهى عن فكرة الحرب وميرلوبونتى يقرها حينما تكون ضرورية كحالة الحرب ضد ألمانيا النازية، إذ أن منطق النظام كان سيقوده إلى الهيمنة على أوربا. أما فى حالة الاتحاد السوفيتى فالمسألة ليست بهذا الشكل، ويحاول ميرلوبونتى إظهار الاختلافات فالأيديولوجية السوفيتية ليست مبنية على النازية، وهى لا تبحث عن توازنها الاقتصادى فى تنمية إنتاج الحرب أو فى قهر الأسواق الخارجية.

ويؤكد أن الحرب ضد الاتحاد السوفيتى لن تضرب قوة عظمى فحسب، ولكنها ستضرب فى نفس الوقت مبدأ اقتصاديا اشتراكيا، وهو يتحدث عن موقف الحكومة الفرنسية وأصحاب الأعمال لكى تُعلن الحرب على روسيا فيقول أنه سينبغى على هذه الحكومة أن تقوم بإخراس ثلث الناخبين والمنتجين الفرنسيين وأكبر عدد من ممثلى الطبقة العاملة، ولهذه الأسباب يعلن ميرلوبونتى أن حربا وقائية ضد الاتحاد السوفيتى لايمكن أن تكون «تقدمية» وسوف تطرح على كل إنسان تقدمى مشكلة لم تطرحها الحرب ضد ألمانيا النازية.

٣ - وفى القاعدة الثالثة يؤكد ميرلوبونتى على أننا لسنا فى حالة حرب وأنه ليس هناك عدوان روسى، ويحاول أن يضيف اختلافا آخر بين حالة ألمانيا وحالة الاتحاد السوفيتى والشيوعيين، وهو اختلاف استراتيجى، إذ إن الاتحاد السوفيتى والشيوعيين، فى حالة الدفاع، ويركز ميرلوبونتى على ما تحاول وسائل الدعاية أن تقنعنا به وهو أننا فى حالة الحرب، وعلى هذا ينبغى إذن أن نكون مع أو ضد، أن نذهب للسجون أو نضع فيها الشيوعيين، وهو يدحض فى نفس الوقت ما يُقال عن توسع روسى مُعلنا بأن هذا قد انتهى مع الحرب فى براغ وعلى حدود يوغسلافيا وأنه لاأحد قد ابدى اعتراضا فى حينه. ويتحدث عن موقف الشيوعيين فى فرنسا منذ ١٩٤٤م، فيتذكر تصريح أحد المعارضين الأشداء لاشتراكهم فى الحكم حين يقول «ما هو مؤكدا أنه لا يمكننا عمل شىء بدونهم» ويتحدث ميرلوبونتى عن التزامهم

بإرادة الناخبين وأن الشيء الذى يريدوه هو الضمانات الأكيدة ضد أى تكتل عسكرى.

ويرى فيلسوفنا بأنه حتى إذا أقرينا بواقعة الانتصار السوفيتى أو إذا بحثنا الآن التملص من النتائج بالرغم من هذا الانتصار المتوقع، فحتى أشعار آخر لانستطيع التحدث عن هجوم سوفيتى. ويفند مرة أخرى ما يقال فى أن الاتحاد السوفيتى يأخذ حالة الدفاع الآن لضعفه وعندما سيقوى غدا سوف يرهب أوروبا، وسوف تخلع الأحزاب الشيوعية لباسها الديمقراطى، وسيضعون فى السجون كل من يخالفهم الرأى حتى هؤلاء العامة الذين يدافعون عنهم اليوم من الخارج.

ويوضح ميرلوبونتى أن هؤلاء يريدون أن يضعونا مباشرة فى (نحن مع أو ضد) وهو يقر هنا بقوة هذا البرهان، إلا أنه يرى أن الحرب لم تبدأ، وأن الاختيار ليس بين حرب الاتحاد السوفيتى أو الخضوع للاتحاد السوفيتى، بين مع أو ضد، وأن حياة الاتحاد السوفيتى منسجمة مع استقلال البلدان الغربية، وإنه هناك أيضا فى مسيرة الأشياء هذا الحد الأدنى من النظم الضرورية لكى نستطيع التحدث عن الحقيقة وأن نعارض الدعاية بدعاية مضادة، وألا نستطيع باسم الحقائق الممكنة للغد، إخفاء الحقائق القابلة للتحقق اليوم. إذا هدد غدا الاتحاد السوفيتى بغزو أوروبا وبناء نظما من اختياره فى كل ألبلدان فأن سؤالا سيُطرح فى هذه الحالة وسينبغى اختباره، لن يطرح اليوم. «إذا كان التاريخ غير معقول فهو يسلك أشكالاً نجد فيها العقلانيين لايقبلون التسامح، ويصبح الوضوح ممنوعا، من لديهم الكلمة لا نستطيع أن نطلب منهم أن يقولوا شيئا آخر عما يروه» (١٢).

ويطلب ميرلوبونتى أن ننتقل عاليا جدا فوق الاختلاط وأن نرفض الإلتزام بالإلتباس والخروج عن الحقيقة، وهو يرى للخروج من هذا المأزق أن يعترف الإنسان بالإنسان وهو يرى أن الناس حتى الآن لايعترفون ببعضهم البعض إلا من خلال المطاردة والصراع، ويطالبنا ويطالب مواطنيه بالبحث عن الاتفاق مع أنفسنا ومع

الغير، إذ أن كلمة الحقيقة ليست فقط فى التأمل القبلى وفى الفكر المتوحد، ولكن أيضا فى الخبرات للمواقف المتجسدة وفى الحوار مع الأحياء الآخرين [١٣].

تعقيب وخلاصـــة:

منذ الدراسة القيمة والتى صدرت فى عام ١٩٥١م والتى كرسها «ألفونس دى والنس» تحت عنوان «فلسفة للغموض» فى فكر موريس ميرلوبونتى، والتأملات والدراسات المنصبة على الجوانب المختلفة لهذا الفكر تتضاعف حتى يومنا هذا فى فرنسا والعالم على السواء. ونظرة متعمقة لفكر ميرلوبونتى تظهره وقد تأسس على تأمل التوجيه الفنومنولوجى، وعلى محاولة تكامل علوم الإنسان «علم النفس ولغويات الفلسفة» وهو هنا أكثر قربا من بول ريكير (١٩١٣-؟) عن الوجودية السارترية. فقد حاول - كما فعل من بعد بول ريكير - أن يلزم الحوار مع العلوم بالإنسان (علم السلالات، واللغويات والتحليل النفسى) لقد وجد أنه من الأولى أن نؤسس هذه العلوم على فكرة اللاوعى.

بعيدا عن طرح هذه الفكرة مثل سارتر فهو قد جَد فى تبريرها فنومنولوجيا حينما رأى أن تحليل المُعاش الذاتى عمل على ظهور وعيا مفارقا، وهو حينما يهرب لذاته، زاخرا بمعاينة الذاتية، يجد نفسه وعيا مغمورا باللاوعى. وعلى الرغم من التعارض الواضح لهذا التصور للاوعى مع تصور اللاوعى الفرويدى، فميرلوبونتى تابع حتى النهاية الحوار مع أكثر المنظِّرين للتحليل النفسى راديكالية ألا وهو جاك لاكان (١٩٠١ - ١٩٨١م)، وعلى هذا فالوعى من ذاته ليس ملتصقا بغيرية العالم كما هو موجود فى الوجود والعدم لسارتر، إذ أنه على العكس فالجسم هو «وسيلة الوجود فى العالم» ويدرسه ميرلوبونتى باعتباره موضوعا وشيئا متحيزا فى المكان، وباعتباره جهازا حركيا وموجودا جنسيا، كما يعبر الكلام على اتصال الجسم بالنفس كما أنه فى نفس الوقت هو الذى ينشر المعانى، وهو وسيلة الاتصال بالغير إذا سلّمنا أن الغير هو الأفق المكون لعالمى. على هذا فيأخذ ميرلوبونتى الإنسان بوجوده المتعين

فهو فى الوقت نفسه نفس وجسد، عقل ولحم، حرية وحتمية، فاعلية وسلبية، كما أن الأشياء ليست أبدا «جمادية محضة»، محضة فى ذاتها كالوعى، إذ هى تشارك فى نفس المجموعة الحسية والتى هى «العالم».

ونحن نقول أن هذا العالم - كما تخيلناه من دراسة فيلسوفنا - هو المسرح العام الذى تجرى عليه كل أدوار حياتنا ولكنه مسرح مرتبط بالماضى والحاضر والمستقبل، مسرح لايمكن أن نتصور على الإطلاق أن تسدل الستائر فى نهاية فصول مسرحياته، ففصول مسرحياته مترابطة ومستمرة وباقية ما بقيت الحياة الإنسانية، حتى ولو أسدلت ستائره فإن هذا لن يعنينا فى شىء لأننا لسنا المتفرجون ولكننا جميعا نحن الممثلون ، ونحن الذين نقوم بجميع الأدوار، بل نحن المؤلفون والمخرجون، وأكثر من ذلك فنحن جزءا لايتجزء من هذا المسرح، مندمجون جميعا فى أدوارنا حتى وإن أسدلت الستائر ، فسوف نظل نقوم بهذه الأدوار التى نحياها ونختارها بناءا على ما تسمح به مساحة هذا المسرح ذاته، وما يوحى به ديكوره العام.

لم يكن أبدا من أساليب ميرلوبونتى تجزئة المشكلات ولكن تعميقها، بطريقة عامة فهو يعمق إذن الحدود التى تفصل وتوحّد الوعى واللاوعى. هذه العودة للذات المحسوسة لديه لم يكن أبدا سقوطا فى التجريبية، فالذات الجسدية والتاريخية والاجتماعية هى الذات الحقيقية المتعالية عنده، فنحن بعيدون لديه عن الذات الشكلية والتى كانت تلزم كانط على بناء العالم والتجربة ولكننا أيضا بعيدون عن «الموجود لذاته» والذى فصله سارتر عن الجسد معارضا به دائما لغيرية«الموجود فى ذاته» إنه فيلسوف الوعى بلا منازع، ووريث - بالرغم منه - لديكارت فهو لم يتوقف عن تأمله لكى يعارضه أفضل ما تكون المعارضة.

ومجموع أعمال ميرلوبونتى تكشف عن فكر دائم التطور. ودوما متجها نحو المحسوس، ونحو الفعل، معبرا عن نفسه فى شكل محدد. وقد وجدنا لديه انعدام الاختيار المطلق أو الحرية المطلقة، أو وجود أية إمكانية من شأنها أن تلغى سلوك

الحرية كحرية. والحرية كما وجدناها لديه تبدو فى مواقف، وهى حرية مجاهدة تستند دائما على اختيار سابق وهذا الاختيار الذى نقوم به فى حياتنا يستند دائما على واقعة يقينية. فنحن نختار عالمنا والعالم يختارنا، إذ أن الحرية دائما تلاق وتبادل بين الداخل والخارج وهى حوار متصل مع الأشياء والغير.

من هنا تبدو فلسفة ميرلوبونتى كوجودية ملتزمة، وواقعية، فلسفة تأمل للمعنى وللدلالات، أستطاعت أن تخلّص الفلسفات الوجودية من نزعاتها الفردية المتطرفة وتفتح الإنسان بقلب وعقل متفهم على العالم والغير، استخدمت الإدراك الحسى كوسيلة يتعرّف من خلالها الإنسان على عالمه المُعاش، إلا أنها فى الوقت نفسه لم تستبعد دور العقل فى التحليل والتأمل من بعد، وأعظم ما أهدته للبشرية تلك الثقة بالإنسان وقدراته، معتبرة الإنسان جزء من هذا العالم الذى لايستطيع أن يتهرب منه إراديا، ولقد استطاع ميرلوبونتى أن ينقذ الوجودية من طابعها «المأسوى الدرامى العنيف ويخرجها من حيث الضيق والحصر والتمزق، إلى عالم أكثر رحابة، حيث التواصل المستمر مع الأشياء والآخرين، أتعاون معهم وأشاركهم الوجود، كما أن التفرقة الحادة لسارتر «للموجود فى ذاته» و«للموجود لذاته» استطاع ميرلوبونتى أن يفك إسارها، حين جعل الموجود لذاته ينحل على حقيقة الموجود للغير.

ولعل ما يؤخذ على فيلسوفنا هو تأرجحه الواضح بين التجريبية العينية من جهة وبين التركيبية التأليفية من جهة أخرى، ونحن نجد أن هذه الملاحظة ليست فى موضعها، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار طبيعة المنهج الذى التزمه ميرلوبونتى منذ البداية، وقد استخدم كما رأينا الإدراك الحسى كوسيلة للتعرف على العالم (التجريبية العينية) ولأنه على خلاف الفلاسفة الوجوديين جميعا أعطى للعقل وللتصور دورا - إذ كنا سننتقده لو أعتمد على الإدراك الحسى فحسب دون أن يلقى بالا بالعقل - فطبيعى أن يحاول هذا العقل ترتيب وتفسير، بل وتوضيح المعانى والدلالات (التركيبية التأليفية). أضف الى أن من يرى هذا يحاول جمع خيط واحد

بين رسالة ميرلوبونتى الأولى «بناء السلوك» ، وبين رسالته الثانية «فنومنولوجيا الإدراك الحسى»، والواقع أن فيلسوفنا قد كتب الرسالة الثانية بعد اطلاعه على بعض رسائل وكتابات لهوسرل والتى قد تأثر بها إلى حد التبنى، مما جعل وجهة نظره الثانية تطويرا لما وجدناه فى الرسالة الأولى.

إن ما يجعل بعض النقاد يوجهون انتقادهم هذا هو أن البعض لم يتعود بعد على فلسفة منفتحة لهذه الدرجة، تطرق كل الأبواب، وتحاول الإفادة بقدر الامكان من تاريخ الفكر الفلسفى فى شتى مشاربه واتجاهاته. فى الحقيقة إننا لا نستطيع أن نهرب بميرلوبونتى عن حقيقة إرتباطه بواقعة التاريخى، ذلك الواقع الذى انعكست آثاره على الغرب عقب الحرب العالمية الثانية، وهو ما ساعد على هجر أغلب مفكرى هذا العصر للفكر المثالى، والطوباوى التقليدى فى محاولة منهم للبحث عن فلسفة علمية تستطيع مواكبة حركة التطور فى المجتمع، والتقدم العلمى الهائل فى شتى المجالات، الذى اجتاح حياة البشر ولم يترك مجالا إلا وقد أقتحمه وتصدر مقدمته، ومن الطبيعى أن نرى فى هذه الآونة مذاهب فلسفية شتى يحاول كل منها التعبير عن حياة البشر يعمل على اكتناه أسرارها بما أتاحة العلم والتقدم التقنى من مستجدات، وكما ظهرت الوضعية المنطقية وثيقة الصلة بالعقلية الإنجليزية لمحاولة استيعاب ذلك التقدم العلمى الهائل وترجمته على المستوى النظرى الفلسفى مستعينة بأساليب العلم ذاته فى التحليل والوصول للنتائج، نجد فى المقابل ظهور «فلسفة الظواهر» بألمانيا وفرنسا، كفلسفة تحاول هى الأخرى أن تفرض وجودها وبقوة على الفكر الغربى مستعينة هذه المرة بالقصدية وبالوصف الأمين للظاهرة، مما يخلع عليهما معا وعلى غيرهما من الفلسفات الأخرى المعاصرة صبغة الحيادية العلمية ، ويعتبر إنسياق ميرلوبونتى لإحدى هذه الفلسفات ما هو إلا تعبير حى على رفضه للوجودية السارترية، ومحاولة تطويرها، علمياً، ولذا اعتقد أنه بتطويع القضايا التى أثارها الوجوديون ومعالجتها فنومنولوجيا - مستندا على الإدراك

الحسى - هو الحل الأمثل لمعالجة القضايا الإنسانية علمياً، والوصول بها إلى آفاق رحبة رحابة علوم العصر التقنية .

ونرى أن ميرلوبونتى قد فاته أنه بهذا الاختيار ذاته قد حدد لنفسه منذ البداية الإطار الذى لايمكن الخروج عنه، فمعالجته للإدراك الحسى هى فى الحقيقة معالجة تتصل بالفرد الذى يعيش فى مجتمع، إلا أن اهتمام ميرلوبونتى يبدأ فى الانصباب على الفرد، يأخذه كقطاع طولى فى المجتمع، يحاول أن يفهمه ويتفهمه من جميع جوانبه، بداية من هذا الإدراك الحسى مارا بالجسم إلى أن يصل إلى ما يتعلق بالفرد وحريته، إن إختياره الفنومنولوجى ليبنى عليه فلسفته يتسق مع اختياره منذ البداية، فأذا كان الفرد هو شريحة أو قطاع طولى فى المجتمع، فأن فلسفة الظواهر هى أيضا محاولة لاجتزاء قطاع طولى فى الظاهرة، تماما كما نفعل فى معامل البحث العلمى، وإذا كان هذا جائزا فى معاملنا فيما يتصل بأجزاء المادة إلا أنه فى الفلسفة بمثابة تواطؤ على قتل الظاهرة موضوع البحث، حيث أن الظاهرة لايمكن فهمها أو دراستها بعيدا عن غيرها من الظواهر، بيد أنها فى علاقة جدلية دائمة مع بقية الظواهر، تعمل هذه العلاقة على التأثير فى الظاهرة نفسها، مما يترك أثره على الشكل الخارجى لها، بالإضافة للتأثير الواقع على بنية الظاهرة الداخلية مما لايمكن معه على الإطلاق إلا الخروج بحقائق مشوهة، أو أنصاف حقائق، أهملت التاريخ فى سياقه العام، بالإضافة لاهمالها لوضعية الظاهرة بين الظواهر، أى العلاقة التى تتأثر بها وتؤثر فيها.

ولعل هذا على الرغم من دفاع ميرلوبونتى عن التاريخ ومحاولة الإبقاء له على معنى حينما تصدى أولا لفكرة العدم وقام بدحضها ، أو حينما ألغى ثانيا فكرة الحرية المطلقة. وهذا بسبب طبيعة المعالجة التى عالج بها ميرلوبونتى التاريخ فبالرغم من إقراره بالمادية التاريخية - على طريقته - والتى كانت لديه ضوءا وحيدا للتاريخ - إلا أن معالجته هذه أنصبت على الفرد، وحتى إذا خرجت لآفاق أرحب، حيث إن

ميرلوبونتى كما بيننا هو أول الفلاسفة الوجوديين - بحق - ممن أفسحوا مجالا للغير Autrui إلا أن عنايته «بالذات» استنفدت وقته، بحيث لم تترك له وقتا لمعالجة قضايا المجموع، حتى التعبير نفسه «الغير» ما هو إلا صدى «للأنا» Le Moi .

كما أننا وجدنا ميرلوبونتى أكثر الفلاسفة الوجوديين اقترابا من اليسار، مدافعا عن قضايا السلام فى العالم، وعن حقوق الغالبية الساحقة من العمال والفلاحين، وأكثرهم تحليلا للظروف و الأحداث التى تمر بالطبقة العاملة، سواء داخل أو خارج فرنسا، أضف إلى اهتمامه بتعميق هذه المواقف والظروف وإظهار ما تنطوى عليه من عناصر أساسية، إضافة إلى وقوفه إلى جانب شعوب المستعمرات المغلوبة على أمرها وإدانته للاستعمار بشتى صوره وألوانه.

والتزام ميرلوبونتى باليسار، يرجع منذ شبابه حيث كان قد علق أملا على أول حكومة مسيحية اشتراكية فى أوروبا، والتى أقامها «دولفيس» بالنمسا فى ١٩٣٤م، إلا أنه سرعان ما خاب هذا الأمل لديه واهتز بعنف وضراوة الأحداث التى صاحبته، حينما منع «دولفيس» الحزب الوطنى الإشتراكى، وأكثر من ذلك هاجم - مدفوعا بمساندة حليفة موسولينى والمحافظين - الديمقراطية الاشتراكية وسحق ميلشيات ڤينيا العمالية وضواحيها بالأسلحة فى فبراير ١٩٣٤م. وقد كانت الدولة التى أقامها دولفيس«دولة طائفية مسيحية» استلهمت الفاشية الايطالية مع الرسائل البابوية لليون الثالث عشر، وما فوجىء به ميرلوبونتى هو موافقة رجال الدين الكاثوليك على ما قامت به حكومة دولفيس باعتبارها حكومة شرعية، هذه اللحظة لم تغب عن ذهن ميرلوبونتى الشاب، ولا ميرلوبونتى الفيلسوف، حيث وجه حديثه لرجل الدين المتحدث مباشرة قائلا له ببساطة وعفوية: «إن هذا يبرر رأى العمال فى الكاثوليكيين فيما يتصل بالمشكلة الاجتماعية، فنحن لانستطيع أبدا الاعتماد عليكم حتى النهاية».

وفى عام ١٩٣٥ بباريس، تابع ميرلوبونتى دروسا عن فنومنولوجيا العقل لهيجل والتى كان يعطيها ألكسندر كوجيف فى مدرسة الدراسات العليا، هذه المحاضرات كانت مقدمة فى الماركسية، بقراءة هيجل، وفى نفس الوقت توجيه النقد اللاذع للمسيحية، فى هذا الوقت بالتحديد بدأ ميرلوبونتى، فى دراسة جادة لفكر كارل ماركس، مذهبه وشخصيته وقد تأثر بهما كثيراً، وهو ما يؤكده سارتر نفسه وخصوصا قبل عام ١٩٣٩، إذ يجده قريبا جدا من الماركسية أكثر من أى وقت مضى، ويفسر سارتر عدم انضمام ميرلوبونتى للحزب الشيوعى على النحو التالى «ماكان يمنع ميرولوبونتى فى أن يصبح عضوا فى الحقيقة،كان الطابع الدوجماطيقى للمذهب الماركسى، لم يقر سوى بالمادية التاريخية والتى كانت الضوء الوحيد للتاريخ، ليس لأن هذا الضوء قد صدر عن مصدر أبدى، مسلما بمبدأ تتابعات الأحداث، بالإضافة إلى محاكمات موسكو سنة ١٩٣٧ والتى اختُصر تقريرها ونشرت فى عام ١٩٣٨م، وقد أدت بالتأكيد إلى إبعاد أى فكرة عن عضويته الرسمية للحزب» (١٤).

وعلى كلٍ يظل هذا هو تفسير سارتر، إلا أن الذى لايمكن أن نلغيه من بيوجرافيا ميرلوبونتى، هو هذا التاريخ الطويل من النضال والتصدى بالفكرة، والقلم لكل الدعايات الموجهة لكل ما من شأنه أن ينتقص من حقوق القاعدة العريضة من أفراد الشعب، ويهدد سلام العالم وهو يحدد بنفسه مهمة الفيلسوف على النحو الذى يراه فيقول: «على الفيلسوف أن يأخذ على عاتقه قول كل شىء ملتمسا فى حديثه الوضوح والصراحة وليس من شأن الفيلسوف أن يخدع الناس فإن الروح الفلسفية هى أعدى أعداء الكذب والخداع وسوء الطوية. ومن هنا فإن الفيلسوف لا يستبقى لنفسه الشكوك من أجل أن يعلن على الناس الحلول اليقينية وليس كما يفعل الراشدون فى تعاملهم مع الأطفال حينما يخفون عنهم بعض الحقائق، بل هو يأخذ على عاتقه أن يواجهنا بالحقيقة حتى ولو كانت نسبية أو متعارضة أو ملتبسة» (١٥).

الهوامش

(١) تيودور جيرات أستاذ الفلسفة بجامعة أوتاوا بكندا .

(2) Geraets(T), Vers une philosophie Transcendantale Nijhoff , la Haye, 1971, PP. 29- 30.

(3) Merleau- Ponty(M),Structure du Comportement,3 éd.,,

P. 175.

(4) Merleau- ponty(M), phénoménologie de la perceptin éd. Gallimard,Paris,1945,p.497.

(5) Ibid, p. 508.

(6) Ibid , PP. 510 - 511 .

(7) Ibid , p . 516 .

(8) Ibid , P. 516.

(9) Ibid .

(10) Magdi Abdel - Hafez, Autour de Merleau - ponty, Reche rche présenteé a` paris IV Sorbonne.1980,PP. 22-24 .

(11)Merleau-Ponty(M),Humanisme Terreur, Essai sur le problème communiste, Gallimard, Paris,1947, PP. 185 - 191.

(12) Ibid ,P .191

١٣ - حرصنا على عرض موقف ميرلوبونتى من قضية الاتحاد السوفيتى القديم ، ليس من أجل القضية ذاتها فقد تخطاها الزمن والأحداث، ولكن كنموذج على أبعاد الفهم والتحليل السياسى للفيلسوف، الذى كان يأخذ بعين الاعتبار كل القضية من زواياها المختلفة .

(14) Sartre (J.P.) , In les Temps modernes, Merleau - Ponty Vivant , P. 314 , 17 e année .

(15) Merleau - Ponty (M) , Eloge da la Philosophie , Gallimard , Paris , 1953 , pp. 52 - 53 .

الفصل الخامس

الجسد الإنسانى
بين مدارس الفلسفة وفنومنولوجية
ميرلوبونتى (*)

(*) نُشرت هذه الدراسة بعدد مجلة « إبداع » التاسع، فى سبتمبر ١٩٩٧، والذى كُرس عن موضوع الجسد وتجلياته .

الجسد الإنسانى

بين مدارس الفلسفة وفنومنولوجية ميرلوبونتى

لعل القرن الحادى والعشرين هو القرن الذى سيحتل فيه الجسد فى الدراسات الإنسانية اهتماماً كبيراً، وذلك بعد إدراك المدراس الفكرية المختلفة لمدى تغييبه فى العصور الماضية، ولعل ظهور جمعيات حقوقالإنسان واهتمام المنظمات الدولية بأمره يبرهن على مدى ما حظى به الجسد الإنسانى من رد الاعتبار، خاصة فى ظل ممارسات الحداثة الغربية أخيرا والتى أحالته إلى كم مهمل فى إطار فوضى الكونية والأداتية.ومن هنا أصبح الاعتماد على الجسد رهانا للخروج من أزمة الحداثة الحالية، من جهة لان الجسد هو عبارة عن إعادة الوحدة المفقودة بين الذات والفرد الفاعل، بينما تشكل الفرقة بينهما لب الأزمة ومرض الحضارة الحديثة، ولهذا ينفى آلان تورين أن تكون الذات هى النفس المعارضة للبدن، ولكنها المعنى الذى تعطيه للبدن، فى معارضته مع التمثلات والقواعد المفروضة من قبل النظام الاجتماعى والثقافى (١) .

لذا لكى يتجذّر كل حديث عن الإنسان فى الفترة الأخيرة، تم الاعتماد على الفلسفات الوجودية والفنومنولوجية التى اهتمت بشكل غير مسبوق بهذا الموضوع، فالإنسان وجود متجسد تربطه علاقات جسدية بمحيطه الحيوى، ويظل الجسد عبارة عن همزة الوصل التى تربط الإنسان بعالمه، بل هو مصدر كل إدراك حسى يؤثر بالتالى، على الذات المفكرة باعتباره الأصل والحجة الحسية التى بدونها لا أستطيع أن أعى كيانى المفكر والواعى - هناك إذن علاقة مزدوجة بينى وبين ذاتى، وبينى وبين الذوات الأخرى، قوامها الجسد . هذه العلاقة البين ذاتية Intersubjectivité ترتد لدى ميرلوبونتى لأصلها البين جسدى Intercorporéité ،لتؤكد على أن

الظاهرة الجسدية، هى ظاهرة اجتماعية بكل المقاييس، وهذا ما جذب اهتمام كثير من العلوم الإنسانية،خاصة فى العقود الأخيرة فى محاولة أشبه بخلق نوع من «الأنثروبولوجيا المعنية بالجسد»، بحيث تتخطى دراسة الجسد بمعناه الجهازى الضيق والذى تدرسه العلوم الطبية المختلفة فتخضعه للتجريب المعملى إلى آفاق أرحب،متجاوزة للتخصصات،وتستطيع التعامل مع الجسد فى حياته الواقعية: الشهوانية، والزمانية، وباعتباره أداة تخارج وتعبير، واتصال بالعالم والآخرين.

ويُستخدم الجسد باعتباره سلعة فى داخل عجلة الاقتصاد العالمى اليوم فى الدعاية والإعلان، أو مُنتجا فنيا فى مجالات فنية متعددة يتم فى بعضها فصله عن طبيعته، بل ودخوله لآفاق جديدة لم يعهدها من قبل، حيث استطاع الطب أن يتدخل فى نقل أعضائه التى أقيمت لها بنوك، وتدخلت الهندسة الوراثية فى تحديد جينات الجسد المطلوب، بل واستبعاد بعضها، بحيث يأتى جسد سابق التخطيط وحسب الطلب. وقبلها استطاع العلم التدخل فى إنتاج مواليد خارج الأرحام وفى الأنابيب، وإذا استطعنا إضافة ما وصلنا إليه عن طريق الاستنساخ والآفاق المستقبلية لهذه العملية، سيمكننا القول إن كل هذا قد أضفى على ظاهرة الجسد أهمية مضاعفة، فهذه الثورة العلمية الأخيرة والتى طالت الجسد الإنسانى إلى أبعد مما كان متصوراً من قبل، هى التى بررت هذا الاهتمام غير المسبوق بهذه الظاهرة.

الجسد بين مدارس الفلسفة :

كانت النظرة إلى الجسد قديماً مختلفة لحد كبير، فكان سقراط(٤٧٠-٣٩٩ق.م) يفرق بين الجسد والنفس، إذ يقول:«الذى يعتنى بجسده فهو يعتنى بهذا الذى يملكه ولكن لا يعتني بنفسه» [٢]. واعتبر افلاطون(٤٢٧-٣٤٧ ق.م) الجسد«مقبرة» و«سجنا»،ومصدراً لأخطائنا وانفعالاتنا، وأن حقيقتنا الجسدية تلك هى ما يشكل العقبة الأساسية أمام النفس فى تذكرها للمعارف والأفكار، ولذا فعليها مقاطعة الجسد والابتعاد عنه بقدر الإمكان،فالحواس والشعور بالألم هما ما

يشكلان الإشكالية الحقيقية فى إمكانية تركيز النفس لتصل إلى المعارف. ولهذا ظل الجسد هو السجن الذى حُبست فيه النفس وعليها أن تتخلص من أسره [٣]. لهذا كان الجسد لديه محط احتقار النفس الدائم لما شكله من عقبة فى سبيل تسامى النفس لعالم المثل، عالم المعقولات والأفكار التى كانت تسعد بالعيش فيه قبل سجنها بالجسد، لذا فهو يرى أن الفلسفة الحق هى أن نتعلم الموت، أى نتدرب على إماتة شهوات الجسد ورغباته التى تقيدنا بالعالم الحسى وبالوجود الزائف.

هذا المعنى التقطته المسيحية فى العصور الوسطى، فعلى الرغم من أن أنثروبولوجيا العهد القديم تعتبر الجسد واسطة يدخل من خلالها الإنسان فى علاقات مع إخوانه ومع العالم، وهو يشكل ايضاً قدرة الإنسان على التعبير، وهو ما يحدد البعد الخارجى المرئى للإنسان، كما اعتبرت المسيحية تناسخ المسيح(الناسوت) يمجد جسم الإنسان ويعده بالقيامة.على الرغم من هذه الرؤية وجدنا القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م)يقيم تفرقة استبعادية يفرق فيها بين مدينتين على أساس الحب الذاتى الذى يصل إلى حد احتقار الإله ليبنى المدينة الارضية، أو حب الله الذى يصل إلى حد إحتقار الذات ويبنى المدينة السماوية،وعلى هذا يكون البناء الأول الذى يعتمد على وحدة الإرادات للوصول للراحة وللمتع الحسية للجسد، عبارة عن حياة مؤقتة وفانية [٤].

هذا التصور السابق للجسد لم يحظ باهتمام ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م) الذى رد الاعتبار جزئيا لهذا الجسد حين رد إليه طبيعتة الواقعية المادية المتمثلة فى الامتداد، إذ ميز ديكارت بوضوح بين الجسد والنفس، محددا الجسد بأنه جوهر Substance étendue وعلى هذا لن تكون طبيعة الجسد سوى مسألة حسابية هندسية [٥]، وعندما يتحدث عن اتحاد النفس بالجسد، فإن ما يتشكل عن هذا الاتحاد هو جوهر ثالث أصلى هو الإنسان [٦].

إلا أن رؤية ديكارت تلك التى أرادت إعادة الاعتبار للجسد،أحالته إلى مجرد آلة، وإلى موضوع لعلم التشريح،أى أحالته إلى جثة، وهو ما أثار انتقادات عديدة، فحاول ليبنتز(١٦٤٦-١٧١٦ م) نقد هذا المفهوم الديكارتى عن«الممتدد» فقال بأن كل جوهر هو بالضرورة روحى، ومن ثم اختزل الجسد فى مونادات Monades (جواهر فردة)،لم تستطع حل الإشكالية الديكارتية، بل حصرت الذات، ومنعتها عن التواصل إلى الحد الذى جعل هيدجر(١٨٨٩-١٩٧٦م) يطلق على مونادات ليبنتز تلك«بميتافيزيقا الذاتية» [٧] .

ويرفض جبرايل مارسيل (١٨٨٩-١٩٧٣م) إدراكى الذاتى على الطريقة الديكارتية، أى باعتبارى فكراً محضا، بل باعتبارى متجسدا فى بدن هو نواة كل موقفى الوجودى بمعنى أننى لا أوجد فقط لذاتى، بل أنا أتجلى أيضاً فى الخارج، وجسدى يعجز عن القيام بذاته أو الوجود بمفرده، وسر جسمى هو الحضور Présence، والمشاركة Participation وحين أتحدث عن جسدى فإنما اتحدث عن ذاتى ومن هنا مزج بين الذات والجسد، ووجود هذه الذات لا ينكشف إلا فى إطار من «التواصل الحى» للذات مع غيرها. وهو يرى أنه «كلما نجحت فى تحرير ذاتى (ذاتى وجسدى) من سجن التمركز الذاتى تزايد وجودى فى الواقع الفعلى»،ومن هنا فالتلاقى الحقيقى هو الذى تنكشف فيه ذاتٌ أخرى بوصفها أنت» [٨].

إن فيلسوفا آخر يقلل من أهمية هذا الفصل الحاد بين انتساب جسدى للصورة أو للمادة، إذ المهم لديه أن يكون الجسد مركزا للفعل فيقول هنرى برجسون(١٨٥٩-١٩٤٨م) سواء قلت أن جسدى مادة أو صورة فلن يغير هذا شيئاً، فلو كان مادة سيشكل جزءاً من العالم المادى والعالم المادى موجود حوله وخارجه. ولو كان صورة، فهذه الصورة لن تستطيع إعطاء ما وُضع فيها،وبما أنها على سبيل الافتراض صورة جسدى فقط، فأنه سيكون من العبث الرغبة فى معرفة صورة العالم. جسدى موضوع موجه لتحريك الموضوعات، هو إذن مركز للفعل، ولن يعرف توليد المعنى [٩].

ولعل الاهتمام الذى أبداه نيتشة(١٨٤٤-١٩٠٠م) بظاهرة الجسد كان البداية المحورية للاهتمام المعاصر بهذا الموضوع، حين وجه حديثه لهؤلاء الذين طالما احتقروا الجسد، فهو لم يطلب منهم تغيير آرائهم أو مذاهبهم، فقط طالبهم بالخروج من أجسادهم، مفترضاأن هذا الطلب هو ما سيخرسهم، حيث يرى أن الإنسان عبارة عن جسد ونفس،وهذا ما ينبغى تعلمه من الاطفال ومن لغتهم،كما يقرر نيتشة أن الإنسان اليقظ بالوعى والمعرفة سيقول: إنى تماما جسدى ولا شئ آخر،حيث أن النفس تشير إلى جزء من الجسد [١٠]، وعلى هذا يصبح الجسد لديه هو مصدر كل تفسير،كل ما يدخل فى الوعى تحت شكل «وحدة» يعتبره مُعقداً بشدة،ولذا فنحن لا نفهم سوى ما يظهر من الوحدة .ظاهرة الجسد- كما يعتبرها- ظاهرة غنية وضمنية إلى حد كبير، وقابلة للفهم أكثر من ظاهرة العقل، لذا فهو يطالب بضرورة وضعها فى المستوى الأول، وذلك لأسباب منهجية، ودون أحكام مسبقة لمعناها المطلق [١١].

الجسد فى فلسفة ميرلوبونتى الفنومنولوجية :

أعتبر الجسد فى الفكر المعاصر إحدى الوسائل الأساسية لتعبير الذات عن تخارجها Son extériorisation ،إذ أنه «عن طريق جسدى أفهم الغير، مثلما عن طريق جسدى أيضا أدرك الأشياء [١٢]. فالجسد هو ما يجعل الذات ذاتا وموضوعا فى الوقت نفسه، كما أنه سيصير أداة الأنا فى فرض أناها وتصوراتها فى الخارج، بل وتغيير شروط واقعها، وأنساقه المختلفة، لتستطيع مواجهة إشكالياتها المختلفة، ومن هنا ترتبط تعبيرية الجسد البشرى بسلوك هذا الجسد نفسه [١٣].

إن الجسد ظل يشكل عنصراً أساسيا فى الفلسفة الفنومنولوجية فنرى موريس ميرلوبونتى (١٩٠٨-١٩٦١م) يتجاوز الكوجيتو الديكارتى الذى حصر الوجود الذاتى فى الفكر إلىّ كوجيتو وجودى يقدم إلىّ من قبل واقعة وجودى الفعلى بين الأشياء والآخرين كعالم أحياء وأعيشة، ويعتبر ميرلوبونتى أن جسدى ليس مستقلا عنى بل هو وسيلتى التى أعبر بها عن نفسى طبيعيا، وبما أن جسدى يحيلنى بشكل

دائم إلى العالم والآخرين فأن خبرة جسدى وخبرة جسد الآخر هما ذاتهما جانبان لوجود واحد، فمن هنا، حيث أقول أننى أرى الآخر ففى الحقيقة، يحدث غالبا أننى أجعل جسدى، موضوعا، والآخر هو الأفق أو الجانب الآخر لتلك الخبرة. وهكذا نتكلم مع الآخرين رغم أننا لانتعامل إلا مع أنفسنا (١٤).

يفرق ميرلوبونتى بين الأجسام الطبيعية وجسم الإنسان، هذا الجسد الذاتى الذى يطلق عليه الجسد الفنومنولوجى. من أجل فهم هذه الخبرة الفنومنولوجية للجسد علينا أن نعود قليلا لماهية الفنومنولوجيا كما حددها فيلسوفنا، والتى تعنى لديه «بدراسة الجواهر» وتعود كل المشاكل حسبما ترى الفنومنولوجيا إلى تعريف الجواهر: مثل جوهر الإدراك الحسى، وجوهر الوعى .. إلخ، إلا أن الفنومنولوجيا أيضا فلسفة تعيد وضع الجواهر فى الوجود، ولا تعتقد أننا نستطيع فهم الإنسان والعالم بطريقة أخرى لا تبدأ من حقيقتهما، وهى أيضا فلسفة متعالية تعلق الحكم على تأكيدات الموقف الطبيعى من أجل أن تفهمها، كما أنها أيضاً فلسفة يظل العالم بالنسبة لها موجودا من قبل ودائما قبل التأمل كحضور غير قابل للتحول، حيث يُكّرس كل جهد لإعادة إيجاد هذا الاتصال الساذج مع العالم لإعطائه أخيرا وضعا فلسفيا. إنه طموح فلسفة تود أن تصير من « العلوم الدقيقة »، أنها أيضا نتيجة للمكان وللزمان، وللعالم المُعاش . إنها محاولة لوصف مباشر لخبرتنا كما هى ودون أى اعتبار لنشأتها السيكولوجية، والتفسيرات العلّية التى يمكن أن يمدنا بها العالم والمؤرخ، وعالم الاجتماع.. » (١٥).

ومن هنا كان الاهتمام الشديد بالجسد الإنسانى كتعبير عن اهتمام الفنومنولوجيا بتلك الحياة الواقعية التى نحياها فى العالم من خلال أجسادنا، ومن خلال تلك العلاقة بين خبرة جسدى وخبرات الأجساد الأخرى. إن التعريف السابق ينطوى على عديد من المعانى الهامة التى تؤكد الاحتفاء الشديد بالجسد الإنسانى سنستعرضها فيما يلى:

١ - وحدة الفنومنولوجيا ومعناها الحقيقى فى داخلنا:

إن رفض ميرلوبونتى للتحليل الفلسفى للنصوص باعتباره غير ذى جدوى- حيث أننا لانجد فى النصوص إلا ما وضعناه فيها- جعله يتجه للبحث عن وحدة الفنومنولوجيا ومعناها الحقيقى فى داخلنا، أولاً لأن الظواهر المدروسة ينبغى أن ندركها وندرسها فى شكلها العفوى الذى وجدت عليه فى الواقع، ولعل هذا- فى رأيه - ما أبقى على أن تكون الفنومنولوجيا لزمن طويل فى مرحلة الأمنية والطموح (١٦). وثانيا لطبيعة تلك العلاقة الأولية التى تربط جسدى بالعالم قبل التأمل، وقبل الوعى،ليصبح الإدراك الحسى هنا فى حالة تجسد، فإدراكى الجسدى يرتبط بوضعه وحركته عندما يتيحان لى رؤية ما هو فى نطاق بصرى ،حيث أن وضع الجسد فى العالم يشبه وضع القلب فى الجسد، ومن هنا فإن إدراكى لوحدة الموضوع لن يتأتى سوى بتوسط خبرتى الجسدية، بصرف النظر عن خبرة حركتى فى المكان، فموضوع إدراكى يشكل مع جسمى الذى لا يتغير فى أثناء الحركة،نسقا ما، موضوعى غير مرتبط بجسدى (١٧). وهذا لا يمنع أن إدراكى للعالم من خلال جسدى إدراكا حقيقيا هو ما يجعل جسدى هو وسيلتى الأساسية لأعيش العالم وأشياءه من داخله لاحقق هذا الاتصال الأول الساذج، والذى أستطيع من خلاله أن أخلع عليه إطارا فلسفيا لا علاقة له بالشرح أو التفسير. إنهاء عودة للأشياء نفسها، ولهذا العالم قبل المعرفة.

ويفرق ميرلوبونتى بين موقفه تجاه الأشياء الخارجية عنه وبين جسده الموجود فيه أو الذى يسكنه، فعلى الرغم من أن بصرى لا يرى بعض أجزاء جسدى إلا أنى أعرف موقعها،وكذلك أشعر بموقع قرصة البعوضة،فالجسد الفنومنولوجى لدى فيلسوفنا عبارة عن وحدة دالة، أو نظام يتعاضد فيما بينه، وخبرة الجسد فى العالم تُكسبه مهارات وعادات يستعيدها الجسد بشكل آلى فى المستقبل (١٨). وحدة الجسد تلك تؤكد خصوصيته عن الأشياء الموضوعية فى العالم، بينما تعنى مكانيته نشر وجوده باعتباره جسدا والطريقة التى يحقق بها ذاته باعتباره جسدا، بينما يعنى

الشعور بالجسد فى المكان، الشعور بملكية كل غير مجزأ، يحيل إلى أننا مرتبطون بالعالم، ولدينا« صورة جسدية » تعبر عن وجود أجسادنا فى العالم .

٢- استبعاد التفسير والتحليل مع الإبقاء على الوصف :

استن هذا المبدأ هوسرل(١٨٥٨-١٩٣٨م)، حينما أراد فى البداية للفنومنولوجيا أن تكون «علم نفس وصفى» ، «إذ أنى لست نتيجة أو ما بين تقاطع لعديد من العليّات التى تحدد جسدى أو « نزعتى النفسية»،إذ لا أستطيع التفكير فى ذاتى بوصفها جزءاً من العالم أو موضوعاً بسيطاً للبيولوجيا، أو لعلم النفس وعلم الاجتماع، ولا أستطيع أن أغلق على ذاتى عالم العلم. كل ما أعرفه عن العالم -حتى عن طريق العلم- أعرفه بداية من رؤية ذاتية بى أو من خبرة بالعالم بدونها لاتعنى رموز العلم شيئاً. فكل العالم العلمى مبنى على العالم المُعاش، وإذا أردنا التفكير بدقة فى العالم نفسه لنقيم معناه وندرك قيمته، فعلينا اولا إيقاظ خبرة العالم تلك التى هى التعبير الثانى» (١٩). وبما أن العلم تحديد وتفسير لهذا العالم فلا يمكن أن يكون له معنى العالم المدرك، فأنا لست ما يُفسر بالعلوم المختلفة أياً كانت، ولا أستقى وجودى من أسلافى أو من محيطى الطبيعى والاجتماعى.

تلك النظرات العلمية ستكون دائما خادعة، بل وساذجة لأنها تعتبرنى برهة فى العالم، ولا تفهم نظرة الوعى التى من خلالها يتشكّل العالم حولى بل ويبدأ وجوده بالنسبة لى. هذه النظرة من حيث المكان تستطيع أن تغير زوايا رؤيتها دون أن يتأثر موضوع تلك النظرة، فتركيزى للرؤية على جزء من الموضوع يجعل هذا الجزء حيا وممتدا أمامى بينما تتراجع الأجزاء الأخرى وتصبح هامشية وتتوارى فى الأفق، إلا أن هذا لا يجعلها تكف عن أن تكون موجودة، ويبقى الموضوع تحت بصرى أتفحصه أى اسكنه، بينما تؤكد تلك النظرة من حيث الزمان بأن الموضوع سيظل مرئيا بوصفه حقيقة مستمرة، كما كان فى الماضى والحاضر من كل وجوهه، حيث تفترض وحدات زمانه (الماضى والحاضر والمستقبل) ارتباطا ضمنيا فيما بينها. ويركز ميرلوبونتى

على كيفية انتقال الخبرة إلى الفكر بحيث تصبح السيادة للفكر، ومن ثم خطورة ذلك عندما نفقد اتصالنا بخبرتنا الإدراكية، إذ أن الواقع يستدعى الوصف وليس البناء أو التكوين .

٣- الجسد وجدلية الأنا والآخر واتصالنا بالعالم:

يفاجئ الجسد ذاته من الخارج فى أثناء ممارسته لوظيفة المعرفة، يحاول أن يلمس نفسه لمسا، فهو يرسم « نوعا من التأمل» وسيكون هذا كافيا للتمييز بين الأشياء التى أستطيع القول إنها «تلمس» جسدى عندما يكون عديم الحركة، ولا يفاجئ الجسد ذاته فى وظيفته الاكتشافية، مع هذا فالجسد موضوع عاطفى بينما الأشياء الخارجية هى ما يتمثل لى فقط [٢٠]. ويرى ميرلوبونتى أنه إذا كان علم النفس الكلاسيكى قد قام بتحليل دوام الجسد الشخصى لاستطاع هذا أن يقوده إلى الجسد، ليس باعتباره موضوعا للعالم، ولكن باعتباره وسيلة للاتصال به، بعالم ليس كمحصلة لموضوعات محددة، ولكن كأفق لخبرتنا حاضر دون توقف،قبل أى فكرة قاطعة [٢١].

إن الجسد هو وسيلتى فى الارتباط بالآخرين بضروب مختلفة: بالسلوك وبنزعتى الجنس والحب وبالتاريخ والسياسة واللغة، ويظل العالم هو المسرح الذى على خشبته تدور تلك الأحداث، إلا أن الميكانيزم الذى يفسر تلك الانتقالة من الأنا للآخر، أو من الأنا للأنت والنحن يكمن فى هذا الجسد الذى تربطه علاقات قبلية بالعالم وبالآخرين، من خبرة الوجود ف العالم، تلك الخبرة التى تحيل إل بين ذاتية Inter-subjectivité لا تعير للعلم انتباها، رابطة بينى وبين الآخرين على قاعدة ارتباط وعيى بالجسد وبالعالم. «أنه بالتأمل الفنومنولوجى سأجد النظرة ليست «كفكرة للرؤية» حسب تعبير ديكارت، ولكن كنظرة على عالم مرئى ولهذا السبب يمكن أن يوجد بالنسبة لى نظرة للآخر، هذه الآلة المعبرة التى نسميها وجها Visage يمكن أن تحمل وجوداً كوجودى محمولاً بجهاز عارف هو جسدى» [٢٢].

ويضع ميرلوبونتي أمامنا إشكالية الأنا والاخر كما تبدت لدى هوسرل في شكل تناقض جدلي : «إذا كان الآخر هو حقا لذاته pour - Soi فيما يتعدى كينونته لذاتي وإذا كان الواحد منا للآخر وليس الواحد والآخر لله، فينبغي أن نتبدى الواحد للآخر إذ يجب أن يكون لي وله خارجا un extérieur ويجب أن يكون هناك بدلا من الأفق لذاته - نظرتي عن نفسي ونظرة الآخر عن نفسه - أفق لذات الآخر، أي نظرتي عن الآخر ونظرة الآخر عني بالطبع لايمكن لهاتين الوجهتين من النظر لدى كل واحد منا أن تتجاورا بمثل هذه البساطة، إذ أنني هنا لست أنا من يراه الآخر وليس الآخر من أراه أنا. يجب أن أكون أنا نفسي في الخارج. كمايكون جسد الآخر هو نفسه، هذا التناقض وهذه الجدلية بين الأنا والآخر L'ego et l'alter لن يكونا ممكنين إلا إذا ما تحدد الأنا والآخر بموقفيهما وليس بتحررهما من أي ملازمة..»(٢٣).

وعلاقة الأنا والآخر لها بعد آخر يجعلنا نرى الجسد كموجود جنسي أيضا، إذ أن الوسط العاطفي يشكّل في خبرتنا الجسدية أهمية دالة - كما يرى ميرلوبونتي - فخبرتنا الحسية الإدراكية يغلفها إدراك آخر سري يجعلنا نُستثار جنسيا، في ظروف محددة، وهو ما يفتقده الإدراك الحسي للمريض. وعلى الرغم من هذا فإن ميرلوبونتي لا يوافق على تفسيرات الإنسان على الطريقة الفرويدية، أي بالعودة لبنيته التحتية الجنسية، بل يفهم التحليل النفسي على أنه يساعد في الكشف عن علاقات ومواقف داخل النزعة الجنسية، أعتبرت قديما بأنها تخص الوعي.

ويمكن للحياة الجنسية أن تتراوح بين التعطيل والنشاط المكثف كما في حالة السياسي أو كازانوفا على سبيل المثال، إذ أن الجانب الجنسي هو أحد أعراض الجانب الوجودي دون أن يهمل الجانب الميتافيزيقي. ويستعين ميرلوبونتي بجدل السيد والعبد عند هيجل ليوضح تلك العلاقة : «القول بأن لدى جسداً هو إذن طريقة للقول بأنه يمكنني أن أكون مرئيا كموضوع وأني أبحث عن أن أكون مرئيا كذات، وأن الآخر

يمكنه أن يكون سيدى أو عبدى بشكل يجعل الحياء وعدم الحياء يعبران عن جدلية تعدد الوعى وأن لديهما معنى ميتافزيقيا» (٢٤).

من هنا يصبح إغواءنا لمن نرغب يعتمد على استقلاليته العقلية، فمن الممكن ألا يقع فى حبائلنا مما يؤكد «أن ما نبحث عن تملكه ليس جسدا، ولكنه جسد منشط بوعى (٢٥)،ويستعين برأى آلان (١٨٦١-١٩٥١م) فى أننا لانحب المجانين، ويرى ميرلوبونتى أن «عنف المتعة الجنسية لن يكفى لتوضيح أهمية الجنس فى الحياة الإنسانية، وعلى سبيل المثال فلنأخذ ظاهرة الإثارة الجنسية L'érotisme ، إذا لم تكن الخبرة الجنسية مثل تجربة - معطاة للجميع ودائما سهلة الوصول إليها- للوضع الإنسانى فى لحظاته الأكثر عمومية للاستقلال الذاتى وعدم التبعية، فنحن إذن لا نفسر ضيق السلوك الإنسانى وقلقه بربطه بالهم الجنسى إذ أنه يشمله منذ البداية، إلا أننا فى الوقت نفسه لا نختزل الجنس فى شىء آخر غيره عندما نربطه بغموض الجسد. حيث أن الجسد أمام الفكر باعتباره موضوعا ليس غامضا، إنه لن يكون غامضا إلا فى الخبرة التى نملكها عنه مكتملة فى الخبرة الجنسية وبواسطة الفعل الجنسى. إن معالجة موضوع الجنس كجدل، ليس الغرض منه رده لعملية معرفية ولا لرد تاريخ إنسان ما بتاريخ معرفته، فالجدل ليس له علاقة بين أفكار متناقضة وغير قابلة للانفصال: إنه نزوع وجود نحو وجود آخر ينفيه ومع ذلك لن يتماسك بدونه» (٢٦).

٤ - جوهر الوعى والخلاف مع مدرسة فيينا (٢٧) :

ترى مدرسة فيينا أننا لا نستطيع إقامة علاقة إلا مع المعانى فالوعى بالنسبة لهذه المدرسة لايعبر عن ذاتيتنا، فهو معنى متأخر ومعقد لايجوز أن نستخدمه إلا بحذر، وبعد تضمينه للمعانى المتعددة والتى أسهمت فى تحديده خلال التطور السيمانطيقى للفظ. وتخالف هذه الوضعية المنطقية فكرة هوسرل، فمهما كانت تعرجات المعنى الذى تعطينا إياه لفظة ومفهوم الوعى كتراكم للغة، فنحن لدينا

وسيلة مباشرة للوصول إلى ما تشير إليه، لدينا خبرتنا الذاتية عن هذا الوعى الذى نكونه وعلى هذه الخبرة تقاس كل معانى اللغة، وهذه الخبرة هى ما يجعل اللغة تخبرنا بشيء ما. فالجواهر لدى هوسرل يجب أن تجلب معها كل العلاقات الحية للخبرة، وهو ما لم يفهمه جان ڤال - حسبما يرى ميرلوبونتى - عندما ظن أن هوسرل يفصل الجواهر عن الوجود، بينما الصحيح أن الجواهر المفصولة لدى هوسرل هى جواهر اللغة، إذ أنها وظيفة اللغة لجعل الجواهر توجد فى الانفصال الذى هو فى الحقيقة ظاهرى فحسب، لأنه عن طريق اللغة ترتكز الجواهر على الحياة السابقة للوعى (٢٨).

وهو ما دفع إلى أن تهتم الفنومنولوجيا بالجسد كتعبير لغوى إذ يرى ميرلوبونتى أننا منقادون للاعتراف بمعنى إشارى أو وجودى للكلام، فاللغة لديها داخل Inté-rieur إلا أن هذا الداخل ليس فكرا منغلقا على ذاته وواعيا بذاته، مؤكدا أن التعبير عن اللغة هو تعبير عن أفكار، فهو عبارة عن أخذ الذات لوضع فى عالم المعانى. إذ أن مصطلح العالم - كما يراه - ليس طريقة للكلام، إنه يعنى أن الحياة العقلية أو الثقافية تستعير من الحياة الطبيعية بنياتها، وأن الذات المفكرة ينبغى أن تؤسس على الذات المتجسدة.

ويرى ميرلوبونتى أن حركة النطق تحقق للذات المتكلمة، ولتلك التى تستمع إليها أحد بناءات الخبرة، أو أحد تعبيرات الوجود، تماما كسلوك لجسمى يوظَّف من أجلى ومن أجل الغير الموضوعات التى تحيطنى بمعنى ما. «معنى الحركة ليس داخل الحركة كظاهرة طبيعية أو نفسية. معنى الكلمة ليس متضمنا داخل الكلمة كصوت، ولكن تحديد الجسد الإنسانى لتملكه فى سلسلة غير محددة من الأفعال غير المستمرة لعناصر ذات دلالة تتحاوز وتغير وجه قدراتها الطبيعية (٢٩)». فاللغة عبارة عن انقباضات للحلق، وبث تصفيرى للهواء فيما بين اللسان والأسنان، إنها إحدى الوسائل للعب جسدنا، بتركه فجأة يستثمر معنى مجازيا ليترك معناه خارجنا،

ويعتبر ميرلوبونتى إن هذا ليس بأعجاز بقدر ما هو انبثاق الحب من الرغبة أو الدلالة من الحركات غير المتناسقة لبداية الحياة : «لكى تحدث المعجزة ينبغى أن تستخدم جملة الإيماءات والإشارات الصوتية حروفا هجائية للمعانى المكتسبة منذ البداية وأن تنفذ الحركة الملفوظة داخل بانوراما مشتركة للمتحدثين، تماما كما يفترض فهم الحركات الأخرى لعالم مُدرك مشترك بين الجميع حيث يدور ويبث معناه» (٣٠). والبحث عن جوهر الوعى ليس فى تنميته بالهروب من الوجود ضمن عالم الأشياء الملفوظة، ولكن بأستعادة الحضور الفعلى للأنا فى مواجهة الأنا، إنه واقع الوعى كما تعنيه لفظة الوعى ومفهومه. ومن هنا يصبح البحث عن جوهر العالم ليس البحث عن العالم فى الفكرة عند تحويله إلى موضوع للخطاب، ولكنه البحث عما هو فى الواقع بالنسبة لنا وقبل أى تشكُّل.

ولعل مفهوم القصدية L'intentionnalité الذى يُعتبر أهم إنجاز للفلسفة الفنومنولوجية والذى يحدد الوعى بالوعى بشىء ما ، يظل من أهم الخلفيات المحددة لأنساق تلك الفلسفة وهناك أيضا خيوط لتلك القصدية تربط الجسد بما حوله من عالم موضوعى وهى تمتد وتتراجع تبعا لرغبة الوعى «حيث نشأة الجسد الموضوعى ليست إلا لحظة فى بناء الموضوع، فالجسد عند إنسحابه من العالم الموضوعى، سيمد الخيوط القصدية التى تربطه بمحيطه، وأخيرا ستكشف لنا عن الذات المدركة كما ستكشف لنا عن العالم المدَرك»(٣١) .

٥ - وصل الفنومنولوجيا بين النزعة الذاتية المفرطة والنزعة الموضوعية المفرطة:

يعتبر هذا الوصل من أهم مكاسب هذه الفلسفة فى مفهومها للعالم وللعقل - حسبما يرى ميرلوبونتى - إذ يقاس العقل بالنسبة للتجارب التى يظهر من خلالها. ووجود العقل يعنى وجود تقاطع فى وجهات النظر وتأكيدا فى الإدراكات وظهوراً لمعنى هو فى حد ذاته العالم الفنومنولوجى الذى نتج عنه من خلال تقاطع تجاربى مع

تجارب الآخر، فهو نتيجة لتشابك كل التجارب، ولا ينفصل عن الذاتية، وبين الذاتية اللتين تتوحدان باستعادة تجاربى الماضية فى تجاربى الحاضرة، واستعادة تجربة الآخر فى تجربتى «إن العالم والعقل ليسا بمشكلة، لنقل لو أردنا، إنهما غامضان، ولكن هذا الغموض، يحددهما، فلن يكون هناك معنى للبحث عن «حل» معين، إنه يتعدى الحلول. والفلسفة الحقيقية هى التى تعيد رؤية العالم، وبهذا المعنى يمكن للتاريخ المحكى أن يعنى العالم بنفس العمق الذى يقدمه مبحث فى الفلسفة: إننا نأخذ مصيرنا بيدنا، فنصبح مسئولين عن تاريخنا بالتأمل وكذلك بقرار نلزم به حياتنا، وفى كلتا الحالتين فهو عبارة عن فعل عنيف يراجع ذاته أثناء الممارسة» (٣٢).

هكذا أخذ الجسد أبعادا واقعية مع الفنومنولوجيا الميرلوبونتية، بحيث عبّر الفكر والوعى لديه عن ظواهر الواقع المجسدة فى هذا العالم، فنظرتى التقويمية لجسدى لن تتأتى إلا بمقارنتى إياه بأجساد أخرى من حولى، ووصولى إلى الوعى بالطبقة لن يتأتى إلا بمقارنة نشاطى مع أنشطة الغير المماثلة له، ووصولى إلى تطابق جهودى مع جهود الآخرين لتحقيق الثورة يتم كانسجام سابق للوعى بفعل الاتصال الايجابى بينى وبين الغير فى حياتنا ومعاناتنا المشتركة (٣٣).

ونعود مرة أخرى لهذا الغموض الذى يغلف تلك الرؤية الفنومنولوجية للجسد «فالجسد الفنومنولوجى ليس شفافا أمام الوعى، ولكن على العكس فهو جزء لايتجزأ من إفراط العيش على المعًاش، فهو لايحمل المعنى إلا بقدر ما يحمله هو أيضا، مثل سره، دون أن يكون المؤسس» (٣٤). يحيط هذا الغموض بالجسد الفنومنولوجى وكأنه هالة «من عدم التحديدات والتى تعمل على أن يظل «العيش داخل جسد» و«عيش جسد» سؤالاً دائما، وكسؤال لاينفصل عن الأسئلة الأخرى التى تطرح نفسها علينا، مثل سؤال الموت، وسؤال حياة الفكر» (٣٥)، ولعل سؤال الموت هو ما يعمق هذا الغموض، ويُبقى عليه إذ أن «جسدنا كجسد متألم، متمرد ومائت كان دائما وسيكون مرتبطا بهذا السر القاسى للموت والذى نعرف أنه ليس أبدا إلا مؤقتا.. كما نعلم دائما أن هذا الجسد المعتم والذى نعيش به سينتهى

بابتلاعنا كما نكون أو نعتقد باعتبارنا أحياء، والبقاء على الحياة كظل، أو كشبح أو روح كان دائما- ولا نشك فى ذلك - خلاصة سؤال» (٣٦).

ألا يحيلنا سؤال الموت هذا إلى الزمن مرة أخرى فى علاقته بالجسد، إن الجسد هو نقطة التقاء الزمان بالمكان، فهو ينمو ويكبر ويشيخ ويموت فى الزمان، ومن هنا تاريخه هو تاريخ خبراته الجسدية، سواء أدرك هذا أو لم يدرك،ولعل الزمان البيولوجى المرتبط بحاجات الجسد الحيوية هو العلاقة الأولى بالزمن، ويظل الوجود فى العالم أى الموقف المعيش الذى يطلق عليه ميرلوبونتى «الموقف القبل - موضوعى» هو ما يحدد إدراك الجسد للعضو الموهوم membre fantôme ، عندما يتوهم بعض المرضى ممن تعرضوا لبتر أحد أطرافهم أنهم لازالوا يملكون هذا العضو المبتور .

إن خاصية جسدى تكمن فى أنه حضور مباشر، فجسدى الخاص يلازمنى على الدوام، بعكس الأجسام الخارجية التى يمكنها الغياب عن بصرى كما أنه يمكن لى أن ألمسه - كما أسلفنا - فأصبح لامسا وملموسا فى الوقت نفسه، كما يمكننى أن أحركه كما يحلو لى بشكل مباشر، كما أنى لا أبحث عنه فهو دائم الحضور معى ومن هنا فإن علم النفس الكلاسيكى يشوه خبرتنا الجسدية تلك عندما يقوم بدراسة الجسد كظاهرة طبيعية.

ارتباط الزمان بالجسد لدى ميرلوبونتى يرتبط بشبكة من القصدية، وليس زمانا خطيا «عندما أومئ لماض بعيد، أعيد فتح الزمن، أعيد موضعة ذاتى فى لحظة كانت تسلك فيها أيضا أفقاً لمستقبل هو اليوم مغلق، أفقا لماضٍ قريب هو اليوم بعيد: فكل شىء يحيلنى إذن إلى مجال الحاضر كخبرة أصلية حيث يبدو الزمن وأبعاده بنفسها، دون مسافة تفرق، وفى بديهية أخيرة. هنا نرى مستقبل يعرج للحاضر وللماضى، وهذه الأبعاد الثلاثة ليست معطيات لأفعال حذرة، فأنا لاأتصور يومى، إنه ينيخ علىَّ بكل ثقله، إنه مازال هنا» (٣٠).

الهوامـــش

1- A.Touraine, Critique de la modernité Fayard, paris,

1992,p.244.

2 - Platon, Alicibiade, Trad. M. Croiset, Belles lettres, Paris, 1966, p. 106.

3 - Platon, phédon, 568-678, Trad. Emile Chambry, Garnier éd.

4 - St. Augusti, Cité de dieu, XIX, Éd. du Seuil

5 - Descartes, Lettres à Mersenne, 27 Juillet, 1838, Cité par Georges Pascal, les grands Textes de la philosophie, Bordas Paris, 1981.

6 - Descartes, Méditations, VI, cité par Georges pascal, op. cit., pp. 99-100.

7 - Jean- Michel Besnier, Histoire de la phiolosphie moderne et contemporiane, Grasset, paris, 1993, p. 134.

٨ - زكريا، إبراهيم، دراسات فى الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، ط١، ١٩٦٨، ص ٤٩٩.

9 - H. Bergson, Matière et mémoire, P.U.F., Paris, 1965. p. 14.

10 - F. Nietzsche, Ainsi Parlait Zarathoustra, trad. G. Blanquis, Aubier Flammarion, Paris, 1969, P. 99.

11- F. Nietzsche, La volanté de puissance, trad. G. Blanquis, Gallimard, Paris. P. 86.

12 - M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la Perception, éd. Tel Gallimard, paris, P. 216.

١٣ - جلال الدين سعيد، فلسفة الجسد، دار أمية، تونس، ط١، ١٩٩٢، ص ١٥.

14 - M. Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible, éd. Tel Gallimard, Paris, 1983, P. 278.

15 - Merleau-Ponty, Phénoménologie de la... op.. cit.

16 - Ibid., P. 11.

17 - Ibid, P. 235.

18 - Ibid., pp. 142-143.

19 - Ibid., pp. 11, 111.

20 - Ibid., 109.

21- Ibid.

22 - Ibid., p. 404.

23 - Ibid., pp. VI, VII.

24 - Ibid., P. 195.

25 - Ibid.

26 - Ibid.

٢٧ - تُسمى أيضاً حلقة فيينا أو المدرسة التجريبية المنطقية، ويمثلها على وجه الخصوص الفيلسوف شليك schlick (١٨٨٢-١٩٣٦م)، وعالم الطبيعة فرانك Frank ، وعالم الاجتماع والاقتصاد نيرات Neurath، وكذلك كارناب Carnap (١٨٩١-١٩٧٠م).

28 - Ibid., PP. IX, X.

الفصل السادس

إشكاليات الفلسفة فى القرن المقبل (*)

(*) بحث ألقى فى " المؤتمر الدولى الأول للفلسفة " بجامعة حلوان بالقاهرة، حول «الفلسفة وتحديات القرن الحادى والعشرون- البيئة وثورة الإتصالات» فى الفترة من ٢٥-٢٧ مارس ١٩٩٧م .

مقدمــــة :

هـل نستـطيع الزعـم بأننـا قـادرون حقـا عـلى تحـديد الإشـكاليات الفلسفية فى القرن المقبل؟.

قبل الإجابة على السؤال لعله من الاوفق أن نحدد بداية مجال ذلك البحث، حيث أنه بعنوان «إشكاليات الفلسفة فى القرن المقبل»، يمكن أن يطلق العنان لشتى التخيلات والتصورات التى لاترتكز على قاعدة الواقع، ممايخرج عما نشدناه من خلال تنظيم مؤتمرنا هذا ولكى يستقيم موضوع هذا البحث على القاعدة السابقة سيكون لزاما علينا التعرض ولو بسرعة لإتجاهات ظهرت هذه الأيام وأدّعت قدرتها أيضا على وصف مستقبل الإشكاليات الفلسفية المقبلة من خلال موجه أشترك فيها فلاسفة ومؤرخون وعلماء إجتماع ومثقفون بوجه عام، وهو ما تتوج بالدعوة إلى النهايات المعروفة: نهاية التاريخ، ونهاية الفلسفة، ونهاية الجغرافيا، ونهاية الايديولوجيا، ونهاية العمل.. الخ.

إن الاهتمام بهذا الموضوع ويحاول التصدى له، تصبح مفهومة تماما فى إطار ما يمر به العالم اليوم، ليس فقط لأننا على أعتاب الألفية الثالثة، وبصدد الدخول فى قرن جديد هو الحادى والعشرين، ولكن أيضا لأن العالم اليوم يمر بمنعطف تاريخى هام على كل المستويات، حيث أخذت الأسس الثابتة فى التداعى والإنهيار على أثر التغيرات العميقة البسياسية والاجتماعية والاقتصادية والبينية والقانونية والعلمية التى يمر بها عالمنا اليوم، ومن ثم التطلع إلى صورة كونية جديدة للإنسانية فى قرنها القادم. إضافة إلى أن هذا الإهتمام يترجم محاولة الإنسان فى البحث عن ذاته دائما وأبدا فى خضم المستجدات التى أطاحت بالثوابت والبديهيات التى ظن طويلا أنها شديدة الرسوخ والقوة بفعل الزمن. فتلك التغيرات الجذرية التى طرأت على العالم، ومست أخص مقوماته، ومبادئه وأسسه فى شتى المجالات، وعلى كل

الأصعدة أزاحت الأطر والأسس التى حكمت قديما عالم المعانى والعلامات التى ميزت المعايير والقيم، بحيث جعلت إنسان اليوم يشعر بأنه عارٍ تماما أمام تحديات لم يعهدها ولايستطيع فهمها أو التجاوب معها، ومن ثم السيطرة عليها، مما ولّد أسئلة فى الفضاء الاجتماعى لم تكن مطروحة مثل: كيف نصيغ حدود المسئولية المفروضة علينا فى عالم مشوب بالفوضى. مسئولية ليست موروثة من الماضى، نتركها للأجيال القادمة للشباب الذى لابد وأن نسلمه العالم؟ وكيف يمكن إقامة سلطة فى غياب المتعاليات أو التقاليد التى كانت تؤسس فى الماضى منطلقات السلوك الإنسانى؟ وكيف نسيطر على سلطاتنا maitriser notre maitrise على حد تعبير ميشيل سير serre . وعلى الرغم من أن قياس الزمن بالسنوات والقرون هو عمل تعسفى بكل المقاييس نفرضه دون مبررات على الزمان الذى يحتوينا، إلا أن الألفية الثالثة من الميلاد قد فرضت تداعياتها وشروطها التى ترتبط بظروف هذا العصر. لقد فرضت الألفية تداعيات وشروط عصرها، فغدا الناس ينتظرون فى نهاية الألف الأولى نهاية العالم، وأشاع رجال الدين ذلك فى كل مكان، مما أثار الهلع والفزع فى كل الأوساط، إلى أن جاء اليوم الأول من الألفية الثانية، ولم يحمل جديدا يذكر، إذ كان مثله مثل كل الأيام، إلا أن هذه المخاوف عبّرت عن أن الانسان يبحث دوما فى منعطفات الزمن عن ذاته فيأخذ فى مراجعة ماضية، وإستشراف مستقبله، ويعيد النظر فى مسلمات وبديهيات الأسس التى قام عليها فكره الماضى. ولعلها كانت دوما مهمة الفلسفة عبر العصور والحضارات. إلا أن التفكير فى الألفية الأولى قد أمتزج بالأسطورة والخرافة لحد كبير، ومن ثم إنعكس هذا على تصور المعاصرين لنهاية العالم. ويتكرر نفس الشىء اليوم حيث سارع سدنة هذا العصر كأسلافهم إلى إعلان النهاية، إلا أن السدنة فى عصرنا مختلفون، فهم علماء ومثقفون ومفكرون يخضعون للمناهج وللأسس العلمية ، ولذا وجدنا أن إعلان النهاية يأخذ هذه المرة طابع التخصص الديكارتى الذى فرضتة الحداثة على التفكير الإنسانى، ومن ثم كانت نهاية التاريخ ونهاية الفلسفة، ونهاية و..الخ. ولعل هذا يثير الإنتباه والتساؤل

معا، خاصة عندما نقوم بمقارنة ما حدث فى الماضى ويحدث الآن، ألم يعيد سدنة عصرنا الحديث نفس ما أعلنه سدنة عصر الألفية الأولى؟ ألم يسارعوا أيضا مثلهم وقبل نهاية الألفية الثانية إلى إعلان النهايات؟ حقا لقد اختلفت الآلية وعمليات الإعلان تبعا لاختلاف العصرين، إلا أن الإعلان يبقى واحد. ومن هنا مشروعية تساؤلنا حول الكيفية التى جعلت معاصرينا ينَحون العلم ومناهجه جانبا، مستعيدين لا علمية القرون السابقة، مغلبين لايديولوجياتهم السياسية فى أغلب الأحيان.

من هنا يمكن أن نستشكف مجال بحثنا الذى سنركزه على المشكلات الواقعية التى يواجهها عالمنا اليوم بالفعل، محاولين تصور هذه المشكلات على المدى البعيد، خاصة وأن ملامح عدة بدأت تتحدث اليوم عن المضاعفات الممكنة لهذه المشكلات فى ظل التقاعس الدولى الحالى عن إتخاذ الإجراءات المناسبة لوقف التداعى الزاحف. ما سنطرحه فى بحثنا إذن هو عبارة عن بناء نماذج أو أنساق متماسكة من الإفتراضات، كما يعلمنا العلم الحديث، حتى لانقع فى التناقض المبنى على الخرافة، أو الفانتازمات المبنية على الخيال المريض الذى يشوه نتائج العلم الحديث.

مفهوم الفلسفة ودورها:

إذا كانت الفلسفة والتفلسف - فى كل العصور - هما العامل المشترك الذى يدفع الانسان دائما إلى التفكير فى مستقبله، ومحاولة إستشراف هذا المستقبل، إلا أن الفلاسفة. عبر العصور قد اختلفوا أيما اختلاف على هذا المفهوم شديد الوضوح، وشديد الغموض - فى آن واحد - ولعل ربطنا الفلسفة بالواقع سيجعلنا نرفض كل المحاولات التى تحرف الفلسفة عن هذا الإتجاه مثلما رأى أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ق م) قديما باسم البحث الحر: أن الفيلسوف لايعبأ بمصاعب الحياة [١]، على الرغم من أهمية هذه المصاعب للدفع بالتفلسف نحو وجهته الواقعية: أو ربط التفلسف باللذة لدى ديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦م) «لن أتفلسف إلا عندما سيشعرنى هذا باللـــذة» [٢].

وتحتل الفلسفة مكانة بارزة فى أذهان المتفلسفين مثلما نجد لدى ديكارت كنموذج عندما يرى أن العيش بدون تفلسف معناه أن تظل مغلق العينين [٣]. إلا ن الفلسفة تظل من وجهة نظر كانط هى هذا العلم الممكن، وممارسة التفلسف تجعلنا نكتشف الطريق لنتخلص مما يعيق حساسيتنا، لذا فلا علينا - من وجهة نظره - إلا أن نتعلم التفلسف، بمعنى ممارسة موهبة العقل فى تطبيق مبادئه العامة على بضع محاولات تقدم نفسها له، مع الحق دائماً فى التحفظ فى أن على العقل البحث عن هذه النبادىء ذاتها فى مصادرها، وإثباتها أو رفضها [٤]، بل ويذهب كثير من الباحثين على إلزام الفيلسوف بأعلان الحقيقة على الملأ، حتى ولو دفع حياته ثمنا لذلك، كما يرى رومان جاكوبسون «على الفيلسوف أن يقول الحقيقة حتى ولو فقد حياته» [٥].

ويشترك ميرلوبونتى مع جاكوبسون أيضا فى الرأى عندما يرى أن «الفيلسوف يموت باسم القيم التى يفهمها أفضل من هؤلاء الذين يرفضونها فى مقابله» [٦]، مستوحيا فى ذلك موقف سقراط الدرامى عند واقعة موته، ويحدد ميرلوبونتى وهو فيلسوف معاصر وجودى وينتسب للفنومنولوجيا - كما رأينا- مهام وواجبات الفيلسوف المعاصر، فيرى أنه على الفيلسوف ألا يسعى للحصول على العلم المطلق أو الحقيقة المطلقة أى ألا يكون دوجمائى (وثوقى)،وهو يظل بهذا يتقلب بين العلم والجهل - لأنه يريد من الفيلسوف ألا يطمئن إلى يقين نهائى بل أن يتابع حركة العلم وهى فى حالة صيرورة Devenir وتجدد دائمين، فمعرفتنا لاينبغى أن تكون ستاتيكية (جامدة وثابتة) بل معرفة ديناميكية صادرة عن الحركة التى يخرج بها الفيلسوف من نفسه ليذهب إلى العالم، ويعود بها من العالم إلى نفسه، أى إلى عالمه الداخلى ليتأمل ويتفلسف. بمعنى أن الفيسوف يخرج من عزلته ليختلط بالناس ويطلع على مشاكلهم، ثم يعود ليفكر فيما عاينه فى العالم، من مشاكل ليقترح الحلول التى يعتبرها حقائق نهائية لاتقبل النقاش، بل مجرد أطروحات قابلة

للأخذ والرد. وهو ما يؤكد أن الفيلسوف جزء من العالم والناس ولاينبغى إنعزاله فى برج عاجى ، بل على العكس عليه الغوص فى واقعه.

كما يرى فيلسوفنا أنه على الفيلسوف أن يرفض الحتمية والقدر، لأنها تعارض حرية الإنسان المفترضة التى لابد وأن يعلق الفيلسوف أمله فى المستقبل عليها، معتبرا أن نفى الحتمية والقدر هو الموقف الفلسفى ، ليس بمعنى أن الإنسانى يمثل قوة تفسر الكون والتاريخ، ولكنه يمثل ضعفا فى قلب الوجود. ومن هنا يتحدد دور الفيلسوف فى نظره: إذ عليه إيقاظنا على الإشكاليات الموجودة فى وجودنا، وحياتنا وفى وجود العالم. باختصار دور الفيلسوف لديه هو أن يتساءل لا أن يقدم أجوبة نهائية عن المستقبل لأنه عاجز عن التنبؤ بالمستقبل. بأجابة ميرلوبونتى يفتقد الفيلسوف للحقيقة التى لايمتلكها، ومن ثم يصبح السؤال عن دفع حياته ثمنا للحقيقة كما يطالبه جاكوبسون مشكوك فيه، لأن حقيقة ما يقدمه الفيلسوف هو وضع السؤال الصحيح، وكفى ونتساءل إذا ما كنا قد وصلنا بهذا إلى الاجابة على السؤال ماهى الفلسفة ؟ .

فيلسوف معاصر هو ديسانتى يرى أنه «لا أحد يعرف تماما ما هى الفلسفة، ولا حتى أنا الذى ظل يعلم الفلسفة أكثر من ستين عاما، فالفلسفة تقتضى أن نلعب بكل ما نعرفه. بكل العلم، وأن نرى كيف يمكن أن نكسب أو نخسر وكيف نهدم أنفسنا أو نبنيها - وأخيرا إنها نوع من اللعب، لعبة التحرك، ولعبة اللانظام، ولعبة التشظى »، ويرى أن السؤال يشبه سؤال. ما هى لعبة البوكر؟ حيث «ستعطى الاجابة قواعد اللعبة، وهو ما لا يمكن أن يرضى أحدا. إذ أن طارح السؤال يود أن يعرف لماذا لدينا الرغبة فى لعب البوكر؟ هناك أناس يراهنون بكل ما يملكون لكى يستمروا فى اللعب ليستمروا فى الربح ثم اللعب بما ربحوه لكى يخسروه» (٧).

وعلى كل تبقى قيمة الفلسفة - حسبما يرى برتراند رسل - كامنة فى عدم يقينها ذاته، إذ عندما نبدأ فى التفلسف «نجد أنه حتى الأشياء شديدة العادية فى

الحياة اليومية تقود إلى مشكلات لانستطيع إعطائها إلا إجابات غير مكتملة. إن الفلسفة حيث انها ليست فى وضع ليقول لنا بثقة ماهى الإجابة الحقيقية للشكوك التى ترفعها، يمكنها مع ذلك أن تشير للمكنات المتعدة والتى توسّع من حقل أفكارنا وتطلق هذه الأفكار من أسر إستبداد التقاليد .. وتدفع النزعة الدوجماطيقية المتغطرسة لهؤلاء الذين لم يتسللوا مطلقا داخل مناطق الشك المحرِّر وتحافظ على حس الدهشـــة حيا لدينا، مقدمة لنا الأشياء التى تعودنا عليها من زاوية لم نتعود عليها » [٨] ومع هذا فالفيلسوف - كما أسلفنا - لايمكنه الإدعاء بأنه يمتلك الحقيقة، أو أية حقيقة يقينية كانت ، وإذا أدّعى فكأن مقولة جان جاك روسو القديمة التى أطلقها تظل صالحةحيث يقول «ما الفلاسفة إلا دجالون خطيرون » [٩]، ومن هنا نبه فرويدإليضرورة الحرص على تواضع الفلسفة عندما رأى أن «الفلسفة تضل عندما تبالغ فى تقدير ذاتها » [١٠].

ويظل النقد الذى وجهه ماركس للفلاسفة هو الأكثر جذرية وجرأة معا عندما وجد أن « الفلاسفة لم يقوموا إلا بتفسير العالم بشكل مختلف، بينما الأهم هو أن يغيروه »[١١]. هذه النقلة النوعية لطبيعة الفلسفة ألقت بظلالها على من جاءوا بعده لتتحول الفلسفة إلى أداة التغيير دون أن تقتصر على الفهم والتحليل والشرح والتفسير، بالرغم من أهمية ذلك فى معرفة شروط المجتمع التاريخية، والإمكانات المتاحة لتغييره. ومن هنا تتغير الصورة التقليدية عن الفيلسوف ذلك المنعزل فى برج عاجى يتأمل نظريا فى محيطه، إلى صورة أخرى تجعل من الفيلسوف جزءا من حركة الواقع يتقدم الصفوف، ويقوم بالمبادرة، يعيش وسط الجموع يحمل طموحاتها، ويعانى إخفاقاتها ويضطلع بدوره كمثقف يعيش نبض الشارع، ويجعل مهمة إيجاد الحلول لمشاكله مسئوليته الكبرى، وموضوعا لبحثه وتأمله.

لعل سارتر قد فهم هذه الحقيقة عندما أصبحت الفلسفة لديه مشروعا واقعيا وحيا فى قلب الحركة الاجتماعية إذ يرى «عندما تكون فلسفة ما فى أوجها، فهى لاتقدم ذاتها أبدا كشىء عديم الحركة، مثل الوحدة السلبية كاملة العلم قبل أن تبدأ،

إنها تولد من الحركة الاجتماعية، وهى نفسها حركة فى ذاتها تتجاوز المستقبل: عملية التجميع الواقعية تلك هى فى الوقت نفسه المشروع المجرد لمتابعة عملية التوحيد حتى آواخر حدودها، وفى هذا المجال تتسم الفلسفة وكأنها منهج للبحث والتفسير، ولاتعمل الثقة التى تضعها فى ذاتها وفى تقدمها المستقبلى سوى إلى إعادة إنتاج شكوك الطبقة التى تحملها »(١٢).

البحث عن التجاوز الفلسفى اليوم :

إن عصرنا الراهن يقع فى مفترق طرق تاريخى ومن هنا تبدو فى الأفق فرصة مواتيه لكى يحدث تجاوز فلسفى هائل يكون هو مدخلنا الطبيعى للقرن القادم، ولعل كر يستيان دلا كمبنى قد تنبه لهذه الحقيقة (١٣)، عندما حاول وضع بعض الشروط لكى يتم هذا التجاوز، والذى يراه مشروطا بخلق قاعدة للتفاهم العام بين الفلاسفة والقراء، وفى نفس الوقت إبراز أن الفلسفة ليست هى عصانا السحر ية بل ينبغى معرفة أن هناك فلسفات مجرمة. ويوضح نقطة أخرى غاية فى الأهمية تتعلق بالغياب المتضاعف للإحالات المشتركة مما يجعل الحوار بين الفلاسفة وبعضهم البعض، وبينهم وبين قرائهم شديد الصعوبة، وقد تطور هذا - حسبما يرى - بتسارع كبير منذ التحول الخطير لسنوات ١٨٨٠م، والتى انطبعت بأعمال فريجة لتأخذ الأعمال الفلسفية خطين متوازيين: يحتوى الخط الأول على فريجة، وهوسرل، وهيدجر، ودريدا. والخط الثانى على فريجة، وهوسرل، وفتجنشتين، وكارناب، وكوين - ويتساءل دلا كمبنى إذا ما كان هناك مشتركا بين كوين ودريدا، ويتساءل أيضا عن المعنى الذى يمكن أن نعطية لكلمة فلسفة إذا ما أردنا أن نطبقها على أبحاثهم. وهو ينعى النزعة الإنسانية الأوروبية التى يراها قد غرقت بمذابح الحرب العالمية الأولى، وتأكد هذا الغرق عندما وجد الفلاسفة أنفسهم وسط أطلال، وضحايا لعملية لم يعرفوا: لاتوقعها ولامنعها، وكان البعض منهم ينتسب للنازية، والستالينية، والليبرالية، ويصفهم بأنهم كانوا عميانا، بل ومتواطئين محملا عقل الأنوار بوجوه عديدة نصيب فى تلك المسئولية.

يؤمن دلا كمبنى إذن بتحريك الفلسفة للواقع الاجتماعى وبتأثيرها عليه، ويستدل على هذا بشكل معاكس حينما يعاين أن بعض الفلسفات فى عصرنا قد كشفت عن أنها خطيرة لحد كبير، بل ومدانة بأسوأ الانتهاكات الأخلاقية والسياسية. وهو لايترك معاينته السابقة تمر سدى بل يشدد على أنه من هنا تأتى « الضرورة لئلا تتكرر هذه الأخطاء، عندما نتأمل دروس الماضى « مشيدا بالمردودية البرجماتية للتاريخ عندما يجعلنا نتفادى السقوط فى نفس الفخاخ التى سقط فيها السابقون - وهو لا يتورع عن الإعلان بأنه ثمة «تقدم» فلسفى خلال المائة عام الماضية، إلا أنه يصفه بالتقدم «السلبى»، وهو يبرز أهميته رغم هذه السلبية حينما يقارنه بالعلم الذى لايمكنه التقدم إلا بأقصائه شيئا فشيئا للنظريات الخادعة، والأطروحات المشتتة.

دور الفيلسوف:

فى هذا السياق نرى أن على الفيلسوف دور ينبغى الإضطلاع به على أكمل وجه، دون الوقوع فى مغامرات النبوة والتبشير، فعليه إذن بالتواضع والواقعية، بعد أن رأيناه مرة بوقا إيديولوجيا لبعض الأنظمة، أو منخدعا فعليه وعلى الآخرين معرفة أن الفيلسوف رجل عادى ينبغى أن نرفع عنه تلك الهالة التى يضعها البعض، فهو يأكل ويشرب ويمشى فى الأسواق ويرتكب نفس الحماقات التى يرتكبها الناس. ومن هنا لابد وأن يكون هناك عاصم له، أعتقد أن هذا العاصم يكمن فى: العقلية النقدية والتى لابد وأن يتمسك بها دائماً وفى سائر الظروف، وأيضا فى الفصل الدائم بين ما هو دينى وما هو اجتماعى ومدنى، إذ أن هذا الفصل هو الكفيل بتحقيق التوازن العاقل فى أى مجتمع .

ينطبق هذا على الفيلسوف فى أى مكان. إلا أن الفيلسوف فى العالم الثالث حيث التحديات والخصوصيات داخل مجتمعه معقدة ومشتبكة وجديرة بالتأمل تفرض عليه واجبات إضافية أهمها فى نظرنا: هى التصدى لنشر الفكر العلمى والعقلانى فى مجتمعه بطريقة تتفادى تحولات اللغة التى يقدم بهاالموضوع العلمى،

إذ كثيرا ما تكون مصدرا لتوليد الفانتازمات، وعليه أيضا توسيع قاعدة هذا الفكر العلمى فى مجتمعه على حساب الخرافة والجهل والضبابية، وفى نفس الوقت شرح وتبسيط المستجدات العلمية الحديثة، وأثرها على حياة البشر حتى ينأى بها عن الفانتازمات التى ذكرناها - والخيالات المريضة والتى تقوم بتشوية هذه الإنجازات عاكسة صورة غير حقيقية لها، وبالتالى تشويه الوعى بها، والعمل على تخلفه وتراجعه عن مواكبة حقائق عصره العلمية، فكما يقول بحق سيرولينيك Cyrulnik «علم غير معمم يتحول إلى إذلال للمهمش منه» (١٤).

هذه العملية ليست مقصورة علينا فى العالم الثالث بل هى تصدق أيضا على المجتمعات الحديثة «فثمة عملية خرفنة حقيقية للعلم اليوم، وجعله كالسحر، فوسائل الإعلام أحيانا بالتواطؤ مع الباحثين - وهم مسؤلون أيضا عن هذا - يقومون بهذا، ففى سنوات الثمانينات وفى إفتتاحية مجلة علمية أمريكية أكدت المجلة أنه مع تصوير خريطة الجينوم البشرى Génome humaine سنكون عما قريب قادرون عل كشف كل الأمراض، ذات الأصل الوراثى. وأعلن المقال أيضا الكشف القريب عن طريق طب الجينات، عن جينة الإجرام، والعنف، وكل الأمراض الاجتماعية!»(١٥)، ولعل هذا ما نعاينه، وبشكل دائم فى وسائل اعلامنا أيضا، وعلى الفيلسوف فى العالم الثالث أيضا شرح وتقديم المصاعب الأخلاقية والقيمية التى تنجم عن هذه المستجدات المستحدثة، بحيث يفهم الناس الطبيعة الجديدة التى تفرضها العلوم الحديثة، ومن ثم التعامل معها على نفس المستوى الحديث، ودون الاستعانة بأفكار ماضوية لاتستطيع الصمود أمام حقائق العلم الجديد.

إذا أضفنا إلى ما ذكرناه حدود وقدرات فيلسوفنا فى العالم الثالث، وينبغى الاعتراف بمحدوديتها نظرا لإنتقال العلم منذ أربعة قرون إلى الغرب، إذ تُنْتَج الفلسفة حيث يُنتج العلم. معرفة هذه الحقيقة البسيطة لكفيلة بضبط آدائنا، فبدلا من إهدار جهودنا وأوقاتنا فيما نعتقد أنه تفلسف، بينما هو إعادة إجترار على هامش ما قام به الغرب، علينا أن ندرس مجتمعاتنا المحلية فى كل المجالات

دراسات علمية دقيقة، نستطيع من خلالها تطبيق المناهج الحديثة، ومن ثم استنتاج نتائج معبرة بحق عن طبيعة مجتمعاتنا. يقع على فيلسوف العالم الثالث إذن العبء الأكبر فى محاولة تفهم ما يدور فى العالم وفى واقعه ليستطيع أن يجعل من الفلسفة آداة حقيقية للفهم والتحليل والتنظير لهذا الواقع، دون مغالاة أو شطط أو مباهاة وتعال، لأن المطلوب ليس الإثبات للذات وللآخرين أننا قادرون على التفلسف، ولكن المطلوب هو وضع الحلول الواقعية لمشاكلنا الأكثر إلحاحا، والأكثر تأثيرا على مسارنا التاريخى، لذا عليه المساهمة فى أن تغوص الفلسفة فى طين هذا الواقع حتى أعماقه وأن تدور فى أزقته ودروبه، وأن تتعامل بكل اليسر والفهم مع ثورة الإتصالات والمعلومات للإستفادة منها، فى السياسة، والاقتصاد، والاجتماع والبئية والاعلام والقانون.. الخ.

الفلسفة فى القرن القادم لابد وأن تتصدى لقضايا عصرها المطروحة، عليها السعى لإستيعاب ظواهر مجتمعها من أجل فهمها والتحكم فيها بدلا من الشعور بأن هذه الظواهر تتجاوز الفكر الفلسفى ذاته. ولعل الفهم والوعى بمشاكلنا الحقيقية هو الخطوة الأولى لتجاوز تلك المشاكل علّنا نصل بالفلسفة فيما بعد إلى الآفاق التى وصلتها فى الغرب حيث باتت تشكل اليوم - أكثر من أى وقت مضى - آداة النظر، ووسيلة الفهم والاستيعاب والمراجعة، بل وأصبحت لصيقة بشكل مباشر بأشكاليات الواقع الملحة تتدخل بشكل حاسم فتعيد صياغة مفرداته، وتتثبت من أجرومياته، وتنتقل بأدبياته لآفاق لم يألفها بعد - حيث تعود الفلسفة لعهدها الذهبى، تعود إلى الأسواق، والمصانع والمزارع. ويتصل عبق تأملها بأدخنة المصانع الملوِّثة للبيئة، وبالسياط المهدرة لحقوق الانسان، وبضوضاء السرعة التى تنقل الصورة والخبر والمعلومة فى ثوان معدودة على هامش ثورة الإتصالات. ولعل الظاهرة التى برزت هذه الأيام فى الغرب تحت عنوان «عودة الفلسفة» Retour de la Philosophie تؤكد ذلك، والتى تتمثل فى الرواج الشديد لطباعة الكتب الفسلفية والبرامج الإذاعية والتلفزيونية المختلفة حول الفلسفة، إضافة إلى إهتمام الصحافة اليومية والأسبوعية

والشهرية بموضوعات الفلسفة، واللقاءات التى تُنظم لهذا الغرض فى المسارح والمقاهى بشكل خاص، وظهور عيادات فلسفية على غرار العيادات الطبية، واهتمام الشركات والمؤسسات بوظيفة الفيلسوف، لعل كل هذا يؤكد على أهمية الدور الذى ستضطلع به الفلسفة فى القرن القادم.

كان المتوقع فبس سنوات السبعينات أن الفلسفة سوف تذوب داخل العلوم الإنسانية خاصة فيما سُمى بفلسفة العقل واندرج فيما عُرف بالعلوم العقلية Scienc-es Cognitives، على عكس هذا نرى اليوم أن العلوم الإنسانية ذاتها هى التى تتجه نحو الفلسفة لتستلهمها، خاصة بعد أن شعر الانسان فى هذا العصر بمدى حاجته الشخصية للفلسفة، وفهم أن التفلسف هو العيش هنا والآن، ومن هنا أنصرف عن أى أمل آخر، وأنعكف على تحديد فن للعيش وللحياة تعيد له الكرامة والاعتبار بطرح أسئلة حقيقية تشغل الذات الإنسانية على أعتاب القرن القادم أسئلة من قبيل: هل للحياة معنى ؟ ، وإذا كان لها معنى فأين نجده دون أن تزل اقدامنا فى المستنقع الأصولى الدينى، أو العنصرى مع الاحتفاظ باستقلالنا الفكرى ذلك المبدأ الذى ورثناه عن أفكار الحداثة، وإذا لم يكن للحياة معنى فما هى الكيفية التى سنتوائم بها مع عبث الشرط الإنسانى؟

ولعلنا نجد تفسيرا لهذه الرغبة الشديدة للفلسفة إذا عدنا للوراء، إذ سنجد أن كل من هيجل وشيلنج قد فسرا تلك الرغبة - قديما - حينما وجدا أن الثقافة المتشظية فى عصرهما تدعو الفلسفة لتجيب على هذه الحاجة للوحدة المفتقدة. ولعل هذا ما نعاينه نحن أيضا فى عصرنا الراهن، ففلاسفة اليوم شديدو التنوع، ولايجمعهم فكر بعينه، إلا أن ما يجمعهم هو أنهم كثيرو التساؤل دون أن يعبأوا بوضع اجابات،وجمعهم أيضا الوعى النقدى والبحث الدائم المستمر الذى لايؤمن بالحقائق المطلقة، ولايعتقد بثوابت للفكر، ومن هنا حاول البعض أن يتجه للبحث عن تخوم ما بعد الحداثة، والبعض الآخر قصرتأمله على إكتناه أسرار شئون المدينة la cité ، والبعض فى استلهام الحكمة الكلاسيكية لدى اليونان، والبعض

الآخر فى متابعة تساؤلات العلوم المعاصرة، ويغلّف بحثهم محاولة مقاربة السؤال: كيف تحدد الأسس التى يمكن الإطمئنان اليها لقيام العلوم والأخلاق والسياسة والقانون، والعدل.. الخ إذا لم نكن نملك المبدأ الأول الذى يسمح بتبريرها؟

إشكاليات المستقبل:

سنعرض الإشكاليات المستقبل على محورين، يشمل المحور الأول الموضوعات الجزئية التى يفرزها الواقع فى شتى مجالات الحياة، بينما سيشمل المحور الثانى تركيزا على القضايا النظرية العامة والأساسية.

المحور الأول:

سنعالج فى هذا المحور لإشكاليات التى ستكون الفلسفة معنية بها لأقصى حد، باعتبارها إشكاليات الواقع الملح، حيث سنتعرض لثورة الاتصالات، والعولمة والهوية، والايكولوجيا، ثم مراجعة لمفهوم التقدم، إضافة إلى الحديث عن الجينوم البشرى، وحقوق الانسان، وفلسفة الأخلاق، ثم طرح موضوع نهاية العمل، والتعرض للمشكل الاجتماعى ثم النظام العالمى الجديد.

ثورة الاتصالات:

تمثلت ثورة الاتصالات فى الحاسبات الآلية بأجيالها المتعاقبة، وأنتقال المعلوماتية عن طريق شبكات الأنترنت فى جميع أنحاء العالم، وأجهزة الفاكس، والأقمار الصناعية للبث التليفزيونى عبر القارات، والمنفلت من أى رقابة، كل هذا أحدث ثورة فيما يتصل بالوصول إلى التأثير فى صميم ثقافات وعادات وقيم المجتمعات المحلية والوطنية مما سيطبعها بطابع كونى غير مسبوق، فارضا أنماطا جديدة فى حياة البشر ووعيا كونيا، بحيث أصبح العالم بالفعل قرية صغيرة من زجاج لاتخفى فيه خافية بفعل تلك الشفافية التى حققتها كاميرات البث التليفزيونى الكونى مما فرض مشكلات عديدة على السلطات المحلية فى التعامل مع هذه الحقائق الجديدة التى أخذت تتجاوزها بسرعة مما يدفع إلى إعادة التفكير فى الوسائل

والإجراءات الداخلية المتبعة. حيث أضحت الوسائل التقليدية، لاجدوى منها، خاصة فيما تعلق بالمنع، أو التشريعات التى تقيد التعامل مع هذا الواقع، المنفتح، ومن هنا تحاول الفلسفة سبر أغوار، هذه الحالة غير المسبوقة للتعامل معها على نفس المستوى خاصة وأن ثورة الإتصال تقدم الجديد كل يوم، وتغمر فى طريقها التليد من الأنظمة والعادات، بل وتخلق أنماطا جديدة من الوعى الكونى، وهو فى طريقه إلى التعميم بشكل حاسم مؤثرا فى وجدان هذه المجتمعات المحلية.

العولمة والهوية:

تفضى ثورة الاتصالات إلى نوع من العولمة Globalisation، هى فى حقيقة الواقع نتيجة لتطور تاريخى موضوعى، ليست ممدوحة أو مذمومة فى ذاتها، بل الأقرب للصحة - فى نظرنا - أنه من الممكن الإستفادة من هذا الوضع الجديد لصالح الإنسان، والبشرية جمعاء. إلا أن العولمة فى ظرفها الراهن أقترنت بموازين القوى السياسية العالمية، ومن ثم انقلبت إلى نوع من الهيمنة على العالم، وتسييد نموذج واحد، مع استبعاد النماذج الأخرى، وبدلا من أن تتيح العولمة تعددية متسعة الأفق، تفتح ذراعيها لعملية تفاعل إنسانى فى كل المجالات أصبحت «رمزا لعملية عامة لنزع الصبغة الشخصية والوطنية، حيث فرغت العالم من فاعلية الاجتماعيين. وأجبرته على التفكير كمؤسسات ذات المسئولية المحدودة (...) مع وضع الثقة فى آليات السوق حيث أصبحت الوحدات الاقتصادية الكبرى مؤسسات منزوعة المسئولية» (١٦).

من هنا تصبح العولمة شكلا من أشكال القفز على المشكلات دون علاجها، خاصة عندما «يعمل إيديولوجيو العولمة على تقديمها وكأنها حقيقة علمية خرجت من عمليات المستقبل. وباسم الواجب الحتمى الجيو - تقنو - مالى تقبل المجتمعات بالإخلال بقوانين دولة القانون وكأن هذا قدر. مقدمة لمواطنيها هذه القوانين وكأنها وقائع مكتملة مما يحرم مواطنيها من أصواتهم، ومن هنا يتراجعون فيما يتصل

بالتسامح الديمقراطى (وهنا تستفيد العولمة) من القلق الفردى فى مواجهة عالم حوّل العمل إلى ميزة. (وحوّل) عملية العولمة إلى تهديد يمنع إتخاذ أى موقف نقدى تجاه ما يحدث» (١٧).

تصبح العولمه إذن سلاحا ذو حدين، ينتقص من فعاليتها لتحقيق المصالح الإنسانية المجردة، لربطها بخدمة المصالح الاقتصادية متعدية القوميات، عابرة القارات، ومن هذا المنطلق يصبح التشكك فى الحلول المعطاة على المستوى الاقتصادى كالإعتماد المتبادل والخصخصة وإعادة الهيكلة له ما يبرره، إذ يصبح «الحل الكونى» فى هذه الحالة حسبما يقول ماتيلار Mattelart - بحق - «وهم يوكل للشرطة إعادة تنظيم العالم ويرفض لمجتمع المواطنين الحق فى تخيل طرق جديدة نحو الاندماج متعدى الوطنية ووعى كونى يكون على مستوى رهان الحضارة التى تمثل اللحظة التاريخية» (١٨). ولعل أكثر المفاهيم عرضة للعصف بها، بل وإعادة النظر فيها فى ظل السياق السابق مفهوم الهوية» الذى هُدد فى عقر داره، مما دفع البعض للمطالبة بأعادة تحديد مفهومنا بالفعل عن الهوية، إذ يرى أحد الباحثين بأننا «مازلنا نعيش بشكل كبير على فكرة هوية مكتملة البناء، وثابتة بُنيت حول بعض المعالم الثابتة: لغة، وتراثا، وقيما مشتركة، وعائلة، وطائفة، ووسطا جغرافيا» (١٩).

ويطالب ماتيلار بأن نخضع هذا الموضوع لعملية ترشيد أو عقلنة، إذ يرى أن مفهوم الهوية هذا لابد من تغييره بضغط التقاليد والطبيعة التى ستبدله بالإرادة فى الإنتساب المفكر فيه، وهكذا تتحدد الهوية، تبعا لإرادة الإنسان ونتيجة لتأمل، وليس تبعا لتراث تاريخى أو قدر وطنى ، ورغم أن هذه الفكرة تنتمى للأحلام الوردية للإنسانية، إلا أنه لابد من النظر إليها بالحذر الواجب ، خاصة فى هذه المرحلة ليس لأن الفكرة مرفوضة من قبل الدول الكبرى فى الواقع الفعلى الذى يسمح بعبور البضائع والأموال، دون البشر الذى يرفض لهم مجرد الحق فى الإقامة والعمل.

نحن لا نرفض إعادة النظر فى الهوية ومفهومها . فهذا المسلك لابد وأن يشغلنا مستقبلا فى ظل حركة عولمة أكثر إنسانية، وفى صالح عالم للمواطنين حيث تظل المبادرة فى أيديهم، ولكن لأن الدعوة الحالية تتم فى ظل عملية تنميط، خالقة من قوانين السوق وآلياته قوانينا علمية لايمكن تجاوزها، وبالتالى تجذير عملية الإنصياع التام فى العالم لإرادة الشركات الكبرى متعدية الجنسيات، بحيث يصبح المستهدف فى هذا السياق هو اغتيال الهويات للسيطرة عليها وإخضاعها، وتقديمها على طبق من فضة للاحتكارات الدولية المهيمنة على العالم، ليسهل عليها تعميم نمط واحد ووحيد: ثقافى واقتصادى، وحضارى.. الخ، وتسييد الأنماط التى سوف تخدم مصالحه على حساب مصالح الآخرين، وفى الغالب ستكون شرائح كبيرة داخل مجتمعاته نفسها، إضافة إلى مجتمعات الدول النامية، ولا غرو فقد بدأت تظهر بالفعل بعض هذه الآثار الجانبية لهذه العولمة، ليس أقلها العودة للاعقلانى فى صوره المختلفة الدينية والأسطورية كرد فعل على النزعة العقلانية التى تحولت فى الغرب إلى عقلانية آداتية، بينما كرست الأوضاع فى العالم الثالث للاعقلانى منذ البداية بأعتبارها مجتمعات ما قبل حداثية .

العودة للقوميات العرقية أيضا عنصر يضاف إلى ما سبق خاصة على أثر تصدع الاتحاد السوفيتى السابق والمنظومة الاشتراكية مما أعاد الصراعات العرقية الدينية على مسرح الأحداث السياسية الدولية، وهو ما أدى إلى أحداث درامية مروعة، أرتكبتها الجماعات العرقية كل فى مواجهة الاخر، بينما ظلت مجتمعات العالم الثالث تعانى من آثاز هذه الصراعات قبل وبعد تجددها فى المجتمعات كاملة النمو. وعلى أثر أزمة الرأسمالية الطاحنة واستمرار هذه الأزمة دون أن يكون هناك أملا فى حلها نظرا للطريق المسدود التى وصلت إليه، ومن ثم أصبح التعايش مع الأزمة، بل وإدراة الأزمة هى الصيغة التى تحكم النظام الاقتصادى العالمى الذى يُصدِّر إلينا تحت جناح العولمة، وهو ما خلف آثاراً نعرفها، بل وتعودنا عليها فى العالم الثالث ولم تكن تعرفها شعوب العالم الأول إذ وصلت أرقام البطالة لديه لنسب مخيفة،

وتواصل إرتفاع اعداد المشردين والمهمشين وأصحاب الحد الأدنى للكفاف فى تلك المجتمعات، واتسع التهميش والاستبعاد كل يوم فى العالم الأول مثله فى ذلك كالعالم الثالث ليلتهم يوم بعد يوم شرائح أخرى جديدة من أبنائه، مما دفع لتبنى شريحة عريضة من أبناء العالم الأول لأطروحات عنصرية تبدت فى التعامل مع السود والملونين، وفى التعامل مع الأجانب المقيمين. وهناك ما يشير إلى أن تلك الظاهرة ليست فى سبيلها للإنحسار، بل تتأكد وتكسب أنصاراً.

فى ظل هذا الوضع المعقد لابد للفلسفة من أن تُعيد النظر فى أسس هذه العولمة، والتأمل حول الوضع الأمثل الذى يجعل من العولمة مكسبا حقيقيا لكل الشعوب، والذى ربما لن يتأتى إلا بتضامن الفلاسفة والمفكرين فى كل من العالم الأول والثانى للتفكير معا فى حلول أكثر عدلا وإنسانية من أجل التخلص على المستوى الكونى من آثار هذه الظاهرة التى تشكل كابوسا للإنسانية، وحتى نخلق هذا المواطن الكونى الذى يعتز بكونيته ويفخر بها.

البيئة (الايكولوجيا):

إن التقدم التقنى والصناعى قد حمل معه أخطارا عديدة لم تكن متوقعة، مثل تلوث المصادر المائية، وتلوث الغلاف الجوى، إضافة إلى الضوضاء مما ساعد على إضطراب الحياة حيث أهدرت الموارد الطبيعية، ووجدنا بعض مصادرها تنضب كما فى المعادن أو الطاقة، وظهرت أشكال من السلوك التخريبى للبيئة مثل إحراق الغابات، والتخلص من النفايات النووية، والكيماوية، واستخدام بعض الغازات المدمرة للبيئة صناعيا، إضافة إلى التجارب النووية سواءاً تحت الأرض، أو فى أعماق البحار. الخ لعل كل هذا قادر على إحداث كارثة حقيقية تفوق فى آثارها كوارث الرعب النووى، وتظل سيفا مسلطا على مصيركوكبنا،وإذا أضفنا بعض البوادر التى ظهرت بالفعل مثل كارثة تشرنوبيل، ونقص غاز الأوزون فى طبقات الجو العليا، والتغيرات التى طرأت على المناخ فى العالم مثل «ارتفاع درجة الحرارة

على كوكبنا، واختفاء الخلجان،وارتفاع مستوى البحار. وظهور الأعاصير المدمرة غير المسبوقة.. الخ» (٢٠).

يُضاف لنقص المواردالطبيعية التدمير الذى أُلحق بالبيئة نتيجة المخلفات والحروب والكوارث، وإنتشار المجاعات والجفاف، وأزمة التزايد السكانى، والهجرات السكانية الحادة الجماعية منها والفردية لأسباب سياسية أو إقتصادية، والتى تقدر التقديرات بأنها ستصل إلى٣٠٠ مليون شخص خلال فترة قصيرة لن تتعدى عشرات السنين، وظهور الأمراض الجديدة كالأيدز، إضافة إلى الإرتفاع المتسارع للثورة العلمية والتكنولوجية ومنجزاتها فى مجال البيولوجيا الحديثة، وعلى الأخص فى التكنولوجيا الحيوية والهندسة الوراثية التى وصلت لتطبيقات شديدة الأثر على الإنسان وحياته فى المستقبل. جعلت كل هذه الظواهر أن يشعر الانسان بوحدة مصيره وارتباطه العضوى بالآخرين ممن يعيشون على نفس الكوكب أو السفينة الواحدة. هذا الوضع جعل مصير الكون مسئولية جماعية يتحمل تبعاتها الجميع، بل ووضعت بعض القواعد التى لم تعد تسمح لأحد بالعبث فى مصير الكون أو إهمال مسئولياته تجاه القواعد والتدابير التى أُقرت.

ويحتاج هذا الوضع يحتاج لإعادة مراجعة أيضا لأنه سيصبح إجحافاً بدول العالم الثالث التى لم تنل حظها مثل الدول المتقدمة من النمو، إذ تكمن الإشكالية فى أن مشكلات البيئة ستتفاقم عندما سينتشر نفس نمط الحياة فى الدول المتقدمة إلى دول العالم الثالث والتى تعيش فى الجزء الأكبر من مساحة العالم، وتشهد فى نفس الوقت إنفجاراً ديموغرافيا هائلا. ويقع على الفلسفة عبء أن تجد الحلول المناسبة لهذا المأزق بالتأمل فى أسبابه ومحاولة إيجاد وسيلة عادلة لتحقق دول العالم الثالث أيضا نموها. ولحسن الحظ فقد شغل هذا الأمر جان تنبرجن Jan Tinbergen الحائز على جائزة نوبل فى الاقتصاد سنة ١٩٦٩، عندما وجد أن مشكلة البيئة على المستوى العالمى تتطلب أولا تقليل النمو الانتاجى الذى يقضى على المصادر

الطبيعية، وبعدها الإيقاف الكامل له. بينما وجد أن مشكلة النمو تتطلب على العكس الإحتفاظ بهذا النمو.

ويطرح تنبرجن لتحقيق هذا بعض الأفكار الهامة منها التعديل الجذرى لإعادة تقسيم العوائد على المستوى الوطنى والعالمى على السواء، بالإضافة إلى ضرورة تنظيم النسل، والعمل على إكتشاف مصادر جيدة لاتنضب مثل الطاقة الشمسية.. الخ. وهو يطالب بألا تتحمل الدول الفقيرة نتائج هذه السياسات كأن يمنع تصديرها لبعض منتجاتها بحجة حماية البيئة. ويلخص أفكاره قائلا «أن ما ينبغى عمله هو إيجاد توازن بين سياسة التنمية وسياسة البيئة. وفى هذا السياق ينبغى الدفاع عن مصالح الدول الفقيرة أكثر من أى وقت مضى» (٢١). ولعل هذه الأفكار تكون قاعدة لتأمل فلسفى حقيقى يحقق مصالح الجميع وفى نفس الوقت السلامة لكوكبنا، إذ كشفت الأحداث أن السياسات قصيرة النظر خطيرة، وتنطوى على خطر الجميع مثل ما حدث عندما صدرت الصناعات الملوثة للبيئة للعالم الثالث بحجة تحديثه ومثال «بوبال» بالهند شاهد على تلك السياسة التى لم تفهم حقيقة وحدة مصير العالم، وأهمية معالجة مشاكله بشكل عادل.

مراجعة لمفهوم التقدم:

لقد أحالت المشكلات السابقة إلى أن يتساءل الإنسان عن أهم ما شكّل بوصلة أفكاره الماضية، بل وعن مشروعيتها، ويفحص دوافعها وأسباب تمسكه بها، من هذه الأفكار كانت فكرة التقدم التى أعتبرت إحدى الايديولوجيات أو اليوتوبيات الكبرى التى أحتشد حولها الناس، خاصة فى القرن التاسع عشر، حيث قدمت مجتمعا مثاليا مؤسسا على العدالة المطلقة بين المواطنين، بل وكانت الفكرة تحمل إرادة التغيير الثورى التى جندت من حولها الملايين من البشر، وألهبت حماسهم عندما نشرت واهمة أن الانسان سيصبح سيدا على مصيره بفعل تقدم العلوم والتقنيات وتطبيقاتها، ولم يحصد الانسان سوى أكثر الحروب تدميرا فى العالم، وفى قلب

أوروبا معقل الثورة الصناعية والتقدم فى اشكاله المختلفة، ويرى دومينيك ليكور D. Lecourt «أنه قد دعونا للرخاء وبأوقات الفراغ ولم نجد سوى البطالة. حيث زرعت العلوم والتقنيات الموت، وولدّت الفواجع، وحملت الصناعة الهدم والتلوث، وتراجع العقل المدنى، واستقر الفساد. (...) فلم يمنع تقدم العقلانية التوسع غير المسبوق للإعتقادات والمماراسات الخرافية» (٢٢) .

أكثر من ذلك يرى أن ريحا من التشاؤم تهب اليوم على الكرة الأرضية. مما جعل كثير من الفلاسفة يقدمون إنتقادات عنيفة لمفهوم التقدم، ويدعون إلى إعادة صياغته خاصة بعد أن أصبحت العقلانية التى يعتمد عليها عقلانية آداتية. إلا أنه سيبقى على الفلسفة محاولة إيجاد البديل ربما غير التقدمى، إلا أنه فى نفس الوقت غير الرجعى، وهنا سيكمن إبداع الفلسفة خلال القرن المقبل، وعلى هذه النقطة ستعلق رهاناتها.

الجينوم البشرى:

يطرح مشروع الجينوم البشرى نفسه كأفق جديد للقرن القادم، خاصة فيما يتصل بالبيوتكنولوجيا حيث يستطيع تخزين المعلومات الوراثية للبشر فى قواعد معلوماتية، كما أنه قادر على التنبؤ بالأمراض المختلفة التى يمكنها أن تصيب الانسان أثناء مراحل حياته، فهذا المشروع «فى طريقه إلى كتابة موسوعة الحياة، موسوعة توفر للبيولوجى والطبيب حرية الوصول - بالكومبيوتر - إلى بيانات الكروموزمات» (٢٣)، وسيعمل هذا المشروع على تطوير التكنولوجيا، حيث أنه «نهج متعدد النظم يجمع ما بين الوسائل الفعالة للرياضيات والفيزياء التطبيقية، والكيمياء، والهندسة، وعلوم الحاسب، بجانب البيولوجيا» (٢٤). باختصار يتحدد مسار هذه البحوث الجديدة «نحو تحديد هوية الجينات التى تتحكم فى الوظائف البيولوجية الطبيعية، والجينات التى تتسبب فى الأمراض أو التى تتفاعل بعضها مع بعض لتعجل بحدوث أمراض وراثية» (٢٥).

إن التطويرات الكبيرة لهذا المشروع تبشر بآمال عريضة، ليس أقلها أنها ستتيح الفرصة «لاحتمال ظهور مشاريع بيولوجية أخرى واسعة النطاق، لاسيما فى مجال الايكولوجياوالتطور» (٢٦). ويبقى أن لهذا المشروع العظيم إشكاليات - وآثار تفرض نتائجها علي الفلسفة. وعلى الأخص فيما يتصل بالأخلاق والقانون والسياسات. بعضها يقع على الفرد، إذ سيشكل تهديدا جديدا لخصوصيته عندما سيصبح عائقا للتمييز بين الأفراد أمام الوظائف أو فى التعامل مع شركات التأمين.. إلخ، ومن هنا لابد وأن تتدخل فلسفة القانون والأخلاق حتى يتم سن القواعد والقوانين التى تمنع كشف أو استخدام هذه المعلومات شديدة الخصوصية، لمنع تلاعب المؤسسات والهيئات والشركات بهذه المعلومات بهدف رفع أدائها، وتخفيض نفقاتها عندما تستبعد من يتنبأ لهم الكشف الطبى بأمراض وراثية، فنعود لاستخدام الحجج البيولوجية مرة أخرى لترسيخ قيم تصورنا أن القرن العشرين قد تخطاها.

إن العلم الذى يستطيع التنبؤ بالأمراض لايملك العلاج أو الدواء القادر على شفائها. وفى هذا يقول واطسون بحق «نحتاج إلى القوانين لمنع التفرقة الوراثية ولحماية حقوق لايجوز التنازل عنها بسهولة. إذا كنت فقيرا، فسيكون من المغرى جداً أن تقول «نعم»، أفحصوا دناى لأننى أريد وظيفة فى مصنع الاسبستوس». إذا كنت معدما فإن وظيفة فى مصنع الأسبستوس ستكون أفضل من لاشىء». لذا فهو يطالب بأكبر جدل ممكن حول هذه القضايا حتى لاتصدر القوانين التى ستنظمها بشكل مبتسر (٢٧). أكثر من ذلك فهناك ما يشير بعودة الحتمية الوراثية مرة أخرى على قاعدة علمية هذه المرة مما سيؤدى إلى تفرقة وراثية أشد خطرا من التفرقة العنصرية، وستكون آثارها ذات عواقب وخيمة على الإنسانية (٢٨).

وهناك نتائج ذات آثار سيئة أيضا على المجتمعات من حيث التمايز فيما بينها خاصة فيما يتصل بالخدمات التى يقدمها المجتمع فأذا ما كانت «تعبر

الأمراض الوراثية الحدود العرقية والطبقية، (إلا أن) حرية الوصول إلى الخدمات لاتعبرها » [٢٩]. ويرفض روث شوارتز كوان - لكى نتفادى النتائج الكارثية - تسليم جهة واحدة - خاصة من علماء الوراثة - السلطة فى تحديد معنى من هو «الشاذ » ومن هو «السوى» وذلك للخلافات فى الرأى فيما بينهم على تحديد دور الطبع (الجينات) والتطبع (الثقافة) فى سلوك البشر. ومن هنا يطالبنا بتأمل «الطريقة التى استخدم بها النازى كبار العلماء الألمان فى وراثة الإنسان وفى الطب البشرى، من أجل تبرير برامجهم لإبادة البشر» [٣٠]. كل هذه الإشكاليات التى خصت بشكل أساسى مشروع الجينوم البشرى، تضع على جدول أعمال الفلسفة فى القرن القادم مهمة أساسية تتمثل فى مراجعة شاملة لخصائص، بل وعواقب هذا المشروع الذى بدأ يعطى ثماره بالفعل فى ظل غياب برنامج يضبط أبعاده الأخلاقية والقانونية .

حقوق الإنسان :

لقد أدى كم المشكلات السابقة، إلى خلق أوضاع تحت إنسانية فى بقاع العالم المختلفة لا فرق فيها بين مجتمع متقدم أو مجتمع ينتمى للعالم الثالث، خاصة بعد ظهور قطاعات وشرائح فقدت وظائفها بفعل البطالة المنتشرة، والتهميش، إضافة إلى الهجرات الجماعية والفردية، التى أدت لأعمال العنف الأتنية، وجلبت التشدد والمذابح المتبادلة، والدعاوى شديدة العنصرية، هذه الأوضاع والأعمال الهمجية أدت إلى تجاهل وازدراء حقوق الإنسان المتمثلة فى حرية التعبير والعقيدة والتحرر من الخوف والحاجة، وصون كرامة وقيمة الإنسان، وإلغاء التمايز بين الأعراق والأجناس والمرأة والرجل، ونبذ التعذيب والقسوة.

هذه الأوضاع غير الإنسانية تفرض على الفكر الفلسفى خاصة فى ظل تفاقمها أن يعيد التأمل والنظر فى الأسس النظرية لهذه الحقوق، وألا يكتفى بأقرار الجيل الأول من هذه الحقوق والمتمثلة فى الحرية المدنية والسياسية، أو بأقرار الجيل الثانى

من الحقوق التى شملت الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، إذ ان المستقبل سيكون حتما فى صف السعى الدءوب نحو تأكيد وفرض الجيل الثالث من هذه الحقوق المتمثلة فى حقوق التضامن من أجل السلام والتنمية، والبيئة الصحية، والتراث المشترك للجنس البشرى والمساعدة الإنسانية (٣١).

إضافة إلى مساهمته الجادة فى كشف السياسات المزدوجة للقوى الكبرى بخصوص حقوق الإنسان، والتى لاتتطابق ممارساتها السياسية مع مضمون خطابها عن الحقوق، واستخدام حقوق الإنسان لخدمة سياساتها ومصالحها الضيقة، حين تغض الطرف عن إنتهاكات هذه الحقوق فى بعض الدول الحليفة لها، ولاتتنازل عن إتخاذ مواقف عملية معادية ضد بعض الدول الأخرى، ذات المصالح المتعارضة معها. على الفكر الفلسفى أن يبدأ من الآن فى كشف هذاالموقف الإذدواجى ذى الطبيعة الإنتقائية، حتى تصبح حقوق الإنسان غير قابلة للمتاجرة بها أو المساومة حولها.

فلسفة الأخلاق:

أدى إنهيار الإيديولوجيات فى عالمنا المعاصر، وبروز نزعة شبه عدمية، إضافة إلى التكنولوجيات الحديثة المطبقة فى كل المجالات (الاتصالات والبيولوجيا.. الخ)، أدى كل هذا إلى أن يشعر البعض بأن عصرنا أصبح خاليا من أية قاعدة متعالية، وخاليا أيضا من القواعد التى تنظم الآداب والأخلاق، ومن هنا أطلقوا عليه «عصر الخواء». وبما أن التراث الإنسانى الحالى قد تخلى عن المصادر الدينية كأساس نظرى للقيم المعاصرة منذ بدأ رحلته مع الحداثة، أصبحت هناك حاجة ماسة لاستدعاء فلسفة الأخلاق مرة أخرى وإعادتها إلى الصدارة فى محاولة جدية لتأسيس وتنظيم مفاهيم ومبادىء تستطيع أن تحكم القيم الجديدة ، مما يجعلنا نقول بالأحرى خلق فلسفة أخلاق جديدة، وهو ما جعل الكثيرين يعلقون آمالاً عريضة على هذه العودة لفلسفة الأخلاق.

وتسمى جاكلين ريس هذه الفلسفة علم الحرية Science de la liberté، وهى تؤكد أن هذا العلم نفسه هو مادشنة كانط فى كتابه «مبادىء ميتافيزيقيا الأخلاق»، حينما وصفه بفلسفة الأخلاق «éthique». وتوضح ريس أن علم الحرية هذا هو ما أستهله هابرماس مع «الكونية البرجماتية» - وهو بناء عالم مجسد بالاتصال الشفاف - وتضعه مع الصياغة الجديدة للعقد الاجتماعى لدى جون راولس John Rawls، كما تضعها أيضا مع «مبدأ المسئولية»، لهانس جوناس Hans Jonas كماترى أن فكرة ليبوفتسكى Lipovetsky عن أخلاق Morale أو فلسفة أخلاق éthique غير مؤلمة، ودون أن تكون لامعقولة أو غير صحيحة لاتتساءل مطلقا عن هذه الضرورة لواجب الوجود. وتتساءل عما إذا كانت تلك هى نهاية الواجب إذ ترى أن الفلسفة العملية كما علمنا كانط لاتستند عما هو كائن، ولكن عما ينبغى أن يكون. من هنا تصبح الفلسفة الخلقية لديها هى التى تربط مسئوليتنا بقلب التحولات التى تحدث فى عالمنا اليوم، لأننا بصدد الدخول إلى عصر يصبح فيه علم الحرية مطلوبا من أجل السيطرة على السيطرة، ومن أجل أن يكون سلطة على السلطة. وهكذا يختلط الفكر الأخلاقى المعاصر بهذه الضرورة الملحة للحكمة، حيث يتجه ليعيد فتح عقل عملى ذى نمط غير مسبوق، يرتبط بالإجماع الكونى (هابرماس، رولس) وبمسئولية تامة، يستبعد فيها كل معية (جوناس).

ومن هنا تعتقد ريس - ونعتقد معها - أن البحث عن فلسفة أخلاق صالحة للإنسـانية بمجمـلها، يحـتوى فيـما يحتوى على النوع الإنسانى فى المستقبل، وهى مسئولية توضع على عاتقنا وتضىء - فى نفس الوقت - النظام الأخلاقى المعاصر (٣٢). ومن هنا على الفكر الفلسفى أن يتوجه إلى أفق أخلاقى مستقبلى يستوعب هذه التغيرات التى نعاينها فى مجتمعاتنا.

نهايـة العمل :

منذ سنوات الثلاثينات المجيدة - كما يحلو لمفكرى الغرب تسميتها - والعالم ينتظر دون جدوى ثمرات التنمية، إلا أن أزمة الرأسمالية فى العالم قد أشتدت بشكل لم يعد تجدى فيه بعض الجرعات الإصلاحية التى أدمنها الاقتصاديون والسياسيون على السواء، ومنذ بضعة عقود يعانى العالم من نتائج هذه الأزمة والتى تمثلت فى التهميش والتشرد والبطالة التى وصلت لارقام مخيفة، دون أن يكون فى الأفق حلولا ناجعة لهذه الأزمة المستحكمة، مما دفع البعض إلى محاولة التنظير لهذا الواقع غير المسبوق، وتأتى أفكار ريفكن J.Rifken عن «نهاية العمل» داخل هذه السياق، إذ يرى ريفكن أن التقدم التكنولوجى سوف يجعل استخدام الآلات فيه استغناء عن الإنسان، وسنصل لمرحلة ستحل فيها الآلة والحاسوب محل الإنسان فى كل مواقع العمل. ومن هنا يعتب ريفكن على الأحزاب السياسية فى العالم لعدم اهتمامها بما يعتبره المشكلة الأولى لعالمنا فى المستقبل، إذ بقدر ما تتقدم فى عصر المعلومات بقدر ما تحل الآلات والحاسبات محل شرائح كاملة من العاملين، أكثر من ذلك فهو يحدد بأنه فى حوالى سنة ٢٠٢٥م لن يعمل سوى ٢٪ فقط من العمال فى العالم. لذا فهو يدعو إلى خلق أعمالا بالقطاع الثالث (قطاع الخدمات) لتعويض الأعمال التى ستفقد فى الصناعة، وهو يرى أن الثورة التكنولوجية قد غزت الآن أيضا مجال الخدمات، كما ينفى الحجة التى ترى أن التكنولوجيات الجديدة ستقوم بخلق أشكال جديدة من العمل.

كما يرى ريفكن فى الحركة العمالية المنظمة بأنها أنقذت الرأسمالية من الإنهيار على مدى المائة عام الماضية. ولقد كان لأفكار ريفكن صدى واسع فى الولايات المتحدة، بل وخارج الولايات المتحدة، وعلى الأخص بفرنسا التى أهتم مفكروها بمناقشة هذه الأطروحات والرد عليها، البعض حاول أن يكذبها والبعض الآخر حاول أن يتفهم دوافعها خاصة فى ظل الأزمة الحالية وعجز المجتمع عن خلق فرص للعمل،

ترى ميدا Meda بأننا .ننزعج عندما نتخيل مجتمع بلا عمل ونحن نعانى من إنخفاض نسب العمل، وهى ترى أن أفكار ريفكن هامة خاصة فيما يتعلق بالتأثير الذى أحدثه حيث أتاحت الفكرة التساؤل حول: حال المجتمع فى ظل قلة العمل المتاح، والكيفية التى يمكن البدء بها مرة أخرى، إضافة إلى الكيفية التى سنبدع بها وسائل جديدة للعيش فى المجتمع والكيفية التى سنزاوج بها الوقت الفردى والوقت الاجتماعى، بل والكيفية التى ستوزع بها الثروة. وترى أن هذا مصدر عذاب الجميع، حيث وُضع النظام الإجتماعى بأكمله موضع إتهام، وهنا تكمن أهمية هذه الأسئلة (٣٣).

وتنتقد باحثة آخرى تصور ريفكن للتقنية إذ ترى شنابير Schnapper أنه فيما يتصل بالتقنية سينبغى إعادة التفكير فى جدل الوسائل والغايات (٣٤)، إذ ينبغى أن تظل التقنية كما كان يقول دوركايم : « علم الاجتماع لايستحق ساعة واحدة من الدراسة إذا لم يكن سيقود إلي تحسين وظيفة المجتمع . وكان يريد ماركس فى نفس الوقت فهم المجتمع البرجوازى لتغييره ، ويبدو لى أن جيلنا أكثر تواضعا فلا أعتقد أن هناك إجماعا بين علماء الاجتماع على صياغة لدورهم ، وهم كثيرون ممن يناقشون هذه النقطة » . وتتسائل إذا ما كان يمكننا « التوقف عن أن نكون ثوريين دون أن نصبح متواطئين مع النظام الاجتماعى وظلمه ؟ » ، وتستشهد بقول الماركسية بأن المواطنة ليست لها معنى لهذا الذى لا يقوت جوعه ، أو لهذا الذى لا يعيش فى شروط مادية كافية لضمان كرامته (٣٥).

وللخروج من هذا المأزق الاجتماعى يسعى اليوم عديد من علماء الاجتماع بأعادة التفكير حول هذا الموضوع بوضع خططا وأفكارا جديدة يمكنها إيجاد مخارج ملائمة لهذه الأزمة الاجتماعية، مثل المطالبة بأعادة خلق عقد اجتماعى جديد، لكى يجد كل فرد مكانا معترفا به فى المجتمع بألتزام إرادى فى الحياة الاجتماعية والسياسية بتعلم الحرية والمسئولية، ومن هنا يرون إعادة النظر فى التعليم وبرامجه، ودوراته التأهيلية، وفى استخدام الوقت المدرسي، ممايجعل التغيير غير معتمد على المؤسسة

لإرتباطه حتما بالتغير الذى سيعترى القيم [٣٦]. وفى هذه النقطة على وجه التحديد تكمن الصعوبة حيث أن التحولات الثقافية والسياسية لايمكن أن تحدث دون إعداد ومشاركة كل الإرادات فى التأكيد على فتح أساليب اجتماعية أخرى وكذا علاقات أسواق وسلوك تضامني، بحيث يتدخل النواب والناس والقطاع العام والخاص وكل القوى الحية فى المجتمع بشكل ديمقراطى يناقش مشاكل الناس اليومية والمعاشة [٣٧]. وحول اقتصاد التضامن الذى تقوم به الجمعيات الصغيرة والمهمشة فى الأحياء والقرى البعيدة، والذى تقوم به هذه الجمعيات فى الغرب لصالح قطاع المهمشين الذى يزيد يوما بعد يوم بفعل البطالة يرى هؤلاء العلماء بضرورة تعاون هذه الجمعيات مع أجهزة الدولة لتعود الدولة وتجدد أشكال تدخلها، إذ سيتوقف عدم تضاعف أعداد العاطلين على حجم المساندة التى سيوليها الوجه الجديد العادل للدولة والذى سيوفق بين سياسة للعمل مع سياسات الساحة العمومية والصلة الاجتماعية. بل ويحذر هؤلاء العلماء بأنه بغير ذلك ستكون العواقب وخيمة [٣٩].

ويرى عالم اجتماع آخر هو جاك كاميى Jacques Cammaille بعض الملاحظات [٤٠] التى نعتبرها أساسية إذا كنا حقا بصدد مشروع اجتماعى جديد، إذ يرى أن هذا المشروع الاجتماعياالجديد لابد وأن يكون نتيجة لأتفاق الآراء على حلول وسط بين القوى الاجتماعية المختلفة تتفق فيما بينها على المبادىء التيتعينها على العيش معا، وعلى هذا لابد وأن يتأسس أى مشروع اجتماعى على المواطنة Ci-toyenneté، وما يربط بين أفراد المجتمع وقواه. حيث تظل مشكلة العقد الاجتماعى قائمة إذ يتحدد من خلالها مفهوم الدولة الاجتماعية Etat Social.

ويرى كاميى أن مشكلة المواطنة متعددة: فهناك المواطنة السياسية عن طريق التمثيل السياسي، والمواطنة الاقتصادية عن طريق المشاركة فى العملية الاقتصادية، والمواطنة الاجتماعية عن طريق المشاركة فى توظيف الفضاء الاجتماعى للفرد، والمواطنة الرمزية عن طريق النفاذ إلى مجمل القيم والإعتقادات المشتركة. ومن هنا يرى ختمية تغيير النظام الضرورى بين الاقتصادى والاجتماعى والسياسي. حيث

أن الخضوع لقوانين السوق والبحث عن الفعالية الاقتصادية والمنافشة على المستوى الدولى لن تعرف - كمايرى- تحديدا للشروط التى يعيش فيها أفراد مجتمع ما دون أن يكون إحترام مبادىء المساواة والتكافؤ ومبادىء التضامن مفروضة ودون غياب إحساس الإلتزام بقيم مشتركة، أيا كانت المواقع الاجتماعية التى يشغلها أعضاء نفس المجتمع.(٤١).

ويدعو كاميى إلى أن تقوم الدولة من جديد بأنشاء علاقات مع المجتمع تبعا لمبدأ معية Réciprocité حقيقية، حيث تصبح الدولة العامل المبلوٌر للطموحات، والعامل المعيد لحشد المجتمع الذى يتغذى بكامل مكوناته عن طريق القوى الاجتماعية التى لن تعـد فقط الفاعـل لطبقـة منظمـة، ولكن أيضا المتحدث الممثل لمجموعات وقـوى متعددة فى المجتمع. وهذا ما يعتبره كاميي هو التجاوز الضرورى وما ينبغى إثارته (٤٢). هذه النقاشات الحثيثة التى تقتض آثار الأزمة الاجتماعية الحالية فى الغرب، تلهم الفلسفة، وتذكٌرها بدورها المحورى فى إغناء هذا النقاش، حيث سيظل المشكل الاجتماعى مطروحا على مائدة البحث خلال القرن المقبل، بل وسيكون أهم الموضوعات المطروحة نظراً لارتباطه بحياة الناس الواقعية فى جوانبها المختلفة.

الحق أن الأزمة الاجتماعية فى بلداننا تختلف فى بعض أبعادها، وإن كانت ستصدر إليها بعض عناصر الأزمة عن طريق تدويل الإقتصاد، وبسبب تغلغل أفكار العولمة إلى صميم عادات وتقاليد الشعوب. ولعل الاختلاف يكاد يكون تاما خاصة إذا نظرنا إلى صميم الأزمة فى الغرب، فإذا كانت هى أزمة المعنى وغيابه هناك، فإن الأزمة لدينا هى أزمة الإسراف فى المعنى فحضور المعنى لدينا يكاد يخنقنا من شدة تأثيره، والإصرار عليه، بل وتنوعاته بتياراته المختلفة الميتافيزيقية منها والعلمية وشبه العلمية، كما أن الدعوة إلى خلق عقد اجتماعى جديد يمكن أن تتناسب والمجتمع الغربى الذى يملك بالفعل عقدا اجتماعيا ،وتصبح نفس الدعوة لدينا خالية من المعنى لغياب هذا العقد الأول فى مجتمعاتنا ، وإن كنا نتصرف على نحو يوحى

بأننا لدينا عقدا ما. ومن هنا يقع على عاتق الفلسفة فى مجتمعاتنا جهدا إضافيا لمحاولة كشف تلك التعقيدات التى تكتنف المجتمع، وتعرقل فهمه، وإستيعاب إشكالياته.

النظام العالمى الجديد:

توصل جان تينبرجن منذ حوالى عشرون عاما، إلى حقيقة المؤسسات الدولية ذات الطبيعة الهشة، والذى لم يتورع أن يخلع عليها تسمية «الغابة»، عندما رأى- فى ذلك الحين - ١٩٧٦ - أن المؤسسة التى تنظم علاقاتنا الدولية شديدة التخلف، موضحا أن هذه الغابة لاتعترف إلا بقانون الأقوى ويضرب بإختراع السلاح النووى المثل الواضح والأكثر مأساوية على عدم قدرة البناء الدولى القديم على ضمان الرخاء للعالم، وهو يعيش مجبورا على العيش «مع القنبلة»، مؤكدا أن هذا يبرز بشكل واضح أن تلك المؤسسة قد تم تجاوزها، وأنه ينبغى إبدالها بشكل ملح (٤٣).

هذه المعاينة التى استطاعت إستشفاف ما سيؤول اليه النظام الدولى نجدها اليوم أكثر إلحاحا من أى وقت مضى، خاصة إذا أضفنا إليها كم التغيرات على كل المستويات والتى تعرَّض لها عالمنا اليوم، ومع ذلك مازال يعتمد على الأطروحات الكانطية فى الإرادة الطيبة La bonne Volanté والتى يقوم عليها تنظيم المجتمع الدولى وإحترام القانون باعتباره عين العدل: بأعتبار عقلانية مبادئه لتحقيق السلام العالمى مما أدى الأزدواجية المعايير الدولية التى تعانى منها مجتمعات العالم الثالث اليوم، ومن هنا مطالبتها بمراجعة هذه الأسس التى وضعت منذ قرابة الثلاثة قرون، وفى ظروف دولية مختلفة.

فى رؤية شديدة المعاصرة يرى إتيان باليبار أن الشمال والجنوب قد أخفقا فيالوصول إلى نظام عالمى جديد يحترم القواعد الإنسانية، حيث يبدو بالفعل أن الوحدة التى تحققت أخير للنوع الإنسانى فى نفس العالم وخضعت لنفس القوانين الإقتصادية، وصارعت نفس مشكلات البيئة يراها تشبه لحد كبير ما أطلق عليه هوبز

«حرب الجميع ضد الجميع» كمثال لحالة الطبيعة ، وليس للفضاء المدني. ويضيف باليبار إن عملية تعدد «العوالم المتصورة» monde virtuel فى الإتصال لم تتوقف عن تشجيع حالة اللامبالاة تجاه المآسى القريبة منا محوّلة إياها إلى عروض (كالعروض المسرحية) مثلما شاهدنا فى البوسنة ورواندة أو فى الجزائر مما أعاد خلق تقسيم «ما تحت الآدميين» و«ما فوق الأدميين» وهو ما أعتقدنا أنه قد ألغى دون رجعة» (٤٤).

من هنا سيكون على الفلسفة الدفع بالتأمل نحو هذا النظام قيد التشكل، ربما لإقامة سلطة كونية على أسس أخرى جديدة تتخطى الأسس والأطر الكانطية القديمة لتقيم أسسسا جديدة أكثر عدلا، وأكثر إنسانية. المحور الثاني:

بعد أن عالجنا الموضوعات الجزئية فى المحور الأول، وهى نتيجة طبيعية لإشكاليات الواقع الملحة فى مجالات الحياة المتعددة سنركز فى هذا المحور على أربعة قضايا شديدة النظرية والعمومية معا: الأول هى أزمة العقل، والثانية تتصل بالنزعة البرجماتية والإتصال والتعقيد، وتتصل القضية الثالثة بالبحث عن نزعة إنسانية جديدة، وأخيرا قضية الإنتقال من علوم العقل إلى فلسفة الحق.

ازمة العقل : (٤٥)

يعتبر القرن العشرين هو القرن الذى استحكمت فيه أزمة العقل على كل المستويات خاصة بعد التراكمات العالمية والفلسفية الأخيرة، ففى مجال الرياضيات استطاع كورت جوديل Kurt Gödel تقويض فكرة بناء لغة منطقية تماما عندما وضع نظريته فى النقصd'incomplétude Théoréme وفى مجال الفيزياء أوضح هينزبرج Heisenberg إستحالة فصل الملاحظ عن الظاهرة موضوع الملاحظة، وفى مجال الابستمولوجيا أقركارل بوبر Kart Poper بأن النظرية العلمية لا يمكن لها أن تقدم لنا الحقيقة النهائية، بل على عكس ذلك هى النظرية التى تتوافق مع الخضوع لمبدأ الرفض. وفى مجال الفلسفة، وعلى الأخص لدى فلاسفة التفكيك (فوكو ودريدا)

فهمنا مدى تضاؤل ولاعلمية، بل وحتى تفاهة الخطابات الكبرى والنماذج الفكرية التى أدعت أنها تقدم فكرا كونيا.

إن السؤال الهام المطروح على الفلسفة وهى على أعتاب القرن المقبل يتمثل فى المخرج من أزمة العقل، إذ أن المعادل الطبيعى لهذه الأزمة -كما نرى بعض الأحيان - الإرتكان للنزعة النسبية، والتسليم بالشكية، والإذعان للعدمية، بل وأحيانا للفوضى وللصعلكة الفكرية. ولعل ما نعانيه اليوم يعطينا الإنطباع بأن هذا المخرج الأخير لن يكون الطريق التى سيستعيرها أغلب الفلاسفة المعاصرين ممن يمهدون ويعدون للقرن القادم. ويبقى إنه على فلاسفة العالم الثالث عدم الإنصياع لتلك التراكمات العلمية والفلسفية التى خلقت أزمة للعقل هى حقيقية فى الغرب، وليست كذلك فى عالمنا، إذ علينا أولا إستنفاد كل طاقاتنا العقلية والذهنية حتى نهاياتها، وبعدها ربما لن تظهر هذه الأزمة على الإطلاق، خاصة إذا حاولنا تفادى المزالق التى أدت بالغرب للوقوع فيها، خاصة وأن أحد تحديات الفكر المعاصر الأساسية تنحصر بشكل جوهرى فى محاولة تخطى «أزمة الأسس» دون الإذعان للنزعة اللاعقلانية، وهذا هو رهان الفلسفة فى القرن القادم.

النزعة البرجماتية الاتصال والتعقيد Complexité : (٤٦)

تُشكل النزعة البرجماتية مع الإتصال والتعقيد الإشكالية الثانية، ففى عصر الإتصال والتعقيد لابد من الإطاحة بالعقل المطلق الذى يعوق من إنفتاح البشر وإتصالهم وتفاعلهم، وفى هذه النقطة يرى هابرماس J. Ha- barmas أنه إذا أردنا أن نتخذ فعلا إزاء أزمة العقل المطلق، سينبغى علينا فى هذه الحالة إيجاد ما أسماه «بنظرية الفعل الإتصالي»، والتى بأمكانها أن تؤسس الشروط لحوار مشترك بين البشر على مبادىء حجية مشتركة.

ويرى ريشارد رورتى R. Rorty أن النقاش النقدى الحر هو الذى ينبغى أن يأخذ خطوة على طريق البحث عن الحقيقة المتمثلة فى الأمل بدلا من المعرفة. بينما يرى

إدجار موران E. Morin أن فكر التعقيد هو الذى يفتح الطريق إلى فكر أصيل، يتخطى دوجمائية الحقيقة المطلقة.

وتعتبر الاجتهادات السابقة محاولة على طريق خلق نزعة عقلية جديدة، تتميز بالانفتاح والنقدية، ومما يبشر بالأمل أن فريقا كبيرا من الفلاسفة المعاصرين أهتم بالمحاولة السابقة، بل وتابع البعض السير على نفس الطريق الذى سفتح آفاقا حقيقية للتفاهم والتعاون بين البشرية، وربما يتوقف على فلاسفة العالم الثالث فى القرن القادم تشجيع هذاالاتجاه، بل وبذل الجهد من أجل تخطى النزعات الجامدة والمنغلقة على نفسها فى الداخل، والنزعات الأصولية المتشددة، واللاعقلانية، فى محاولة لخلق إنفتاح فكرى على العالم يكسب فيه الفكر والإنسان، ويُعيد تصحيح الأوضاع اللاعادلة بين العالم الأول والثالث.

البحث عن نزعة إنسانية جديدة (٤٧):

وهى تشكل القضية الثالثة، وتندرج ضمن خريطة الأخلاق والقيم، فالتحدى الذى يقع على عاتق فلاسفة الأخلاق يتمثل فى إعطاء قواعد وأسس جديدة لفلسفة الأخلاق، وللقانون، وللعدالة، حيث فقدت هذه المبادىء الأسس المطلقة التى ظلت تستند عليها لقرون عديدة. والبحث قائم اليوم على قدم وساق. خاصة ونحن على أعتاب القرن القادم- عن قواعد جديدة، ولعل المعاينة الجديرة بالإنتباه أن فلاسفة الأخلاق اليوم يتفقون فيما بينهم على أنه لايمكننا إيجاد هذه القواعد فى أسس ما قبل الحداثة وهى الله والطبيعة والعقل، لعدم صلاحيتها لتكون مصادر نهائية للأخلاق، يمكن بموجبها تبرير النزعة الإنسانية، وحقوق الإنسان والعدل.

وعلى الرغم من أن هناك مفكرين يختلفون فيما بينهم لحد كبير مثل هانز جوناس Hans Jonas الذى وجد فى مبدأ المسئولية مصدرا يمكن الإستناد إليه، وأندريه كونت سبونفيل A.C. Sponville الذى وجد فى الغبطة واليأس وحدة تجمع بينهما، ويحيلان معا إلى سعادة الإنسان المحرر من كل أمل فى الجنة ومن كل خشية من

النار، بحيث يعملا معا (الغبطة واليأس)على نرع الأوهام كمهمة نهائية تحقق السعادة للإنسان، وجان ميشيل بينيه J.M. Besnier الواقف على أطلال النزعة الإنسانية المزقة. على الرغم من هذا الإختلاف فيما بينهم، إلا أننا سنعاين نفس المطلب لديهم جميعا وهو المتمثل فى أمل يتسم بالعقل حاول أن يقيم الحداد على ذلك المثال الطوباوى الذى رفضوه جميعا وحاولوا تجاوزه.

والسؤال هل يمكن لفيلسوف العالم الثالث الإلتحاق بنزعة إنسانية جديدة يبحث عنها، ويؤصلها مُنظرا لها من خلال هذا الفكر المنفتح على الآخر والرافض للإنكفاء على الذات، والواقف على أرض صلبة من واقعه تستجيب للمشاكل الملحة فى هذا الواقع، وتتعمقه على أسس عقلية، إذ عسى أن يساعد هذا على العثور على هذه النزعة الإنسانية المفتقدة.

من علوم العقل إلى فلسفة الحق [٤٨]:

تشكل النقلة من علوم العقل إلى فلسفة الحق القضية الرابعةوالأخيرة فى هذا المحور الثانى حيث أن إنطلاقة العلوم العقلية Sciences Cognitioes فى الفترة الأخيرة قد أثارت نقاشات عديدة، غاية فى التجدد والغنى إلى الحد الذى دفع ببعض فلاسفة السبعينيات إلى الاعتقاد بأن الفلسفة سوف تذوب فى بوتقة هذه العلوم العقلية، وهو ما لم يحدث حسبما أسلفنا منذ قليل. ومع هذا فقد كان لهذه الإنطلاقة أصدائها البعيدة، خاصة على ما اتصل بالدراسات الإنسانية، إذ عملت على خلق نظرة جديدة، وتأمل على أسس جديدة لمشكلة «العقل - جسم»، وهى مشكلة قديمة فى التراث الفلسفى إلا أن عودتها هذه المرة قد نوقشت على أساس النظريات العلمية الحديثة، ومكتشفاتها التى سمحت بدرس العمليات العقلية المعقدة بشكل أوضح، وأيسر فهما عما مضى، ومن هنا فتح هذا الباب من جديد لإعادة تنشيط تلك المشكلة الفلسفية القديمة فى العلاقة بين «العقل والجسم» أو بين الذهن والفكر، على ضوء مكتشفات العلم الحديث، الذى أتيح للمرة الأولى أن يراقب عن كثب

التغيرات التى تحدث فى المخ الإنسانى أثناء العمليات العقلية المختلفة، وبالدقة المطلوبة. مما يحمل الفلاسفة ونحن على أعتاب القرن القادم أعباءا إضافية فى الاستفادة القصوى من فتح هذه المجاهل التى تجنبناها فيما سبق لجهلنا بها، والإلقاء بكل ثقلهم لتسهيل تلك النقلة، بكل ما يكتنفها من عمل علمى جاد من علوم العقل إلى فلسفة الحق.

والسؤال الأخير هل أستطعنا حقاأن نحدد إشكاليات الفلسفة فى القرن المقبل؟

الإجابة بالإيجاب مغامرة غير محمودة العواقب، ما حاولنا وضعه هنا وفى هذا البحث هو الإطار العام، ومحاولة تلمس إجابة أولية يمكن أن يضاف لها آلاف المشكلات التى ستجد، إذ لا أحد يستطيع القول الفصل فى هذا الموضوع طالما بقيت الحياة، وبقى الإنسان مفكراً متأملًا وصانعاً مطوًرا لواقعه الذى يتجاوزه كل يوم تبعا لإكتشافاته ودأبه ومثابرته.

الهوامش :

1 - Aristote, métaphysique A, 2, 982 b 10, trad. J. Tricot, Éd. vrin.

2 - David hume, Traité de la natue humaine, trad. Leroy, Éd. Aubier, 1946, P. 364.

3 - R. Descartes, Préface aux principes de la philosophie, .

4 - E. Kant, Cirtique de la raison pure (1781), trad. Trémesaygnes et pacud.Éd. Alcan, P. 646.

5 - R. Jakobson, Postface aux Essais héréti-ques tiques de Jan Patocka, Éd. Verdier, 1982.

6 - M. Merleau - Ponty, Eloge de la philosophie, Col. Idées, Gallimard , 1960, P. 43.

7 - J.T Dessanti, Entretien à Magazine littéraire, No 339, Januier 1996. PP. 44 - 47.

8 - B. Russel, Problèmes de la philosophie, trad. Gvillemin, Petit Bibliotheque payot, 1965, PP. 182-183.

9 - J.J. Rousseau, Discours sur les sciences et les arts, 2 léme partie.

10 - S. Freud, Nouvelles Conferences sur la Psychanalyse, trad. Anne-Berman, Coll. Idées, Gallimard, 1975, P. 212.

11 - K. Marx, Thèsesur Feuerbach.

12 - J.P. Sartre, Critique de la raison dialectique, Éd. Gallimard, 1985. Tome I, PP. 15-16.

13 - Christian Delacampagne, Histoire de la philosophie au XX siècle, Éd. Seuil.

14 - Plusieurs Auteurs, Savoir échanger les savairs, Éd. Textuel,

Paris, 1997., 1995,P. 93.

15 - Ibid, P. 94.

16 - Armand Mattelart, la Mondalisation de la Communication, Que sais-je, P.U.F. Paris, 1996, PP. 122-123.

17 - Ibid, PP. 123-124.

18 - Ibid, P. 124.

19 - Yves Michaud, Perspectives 2000, le Monde, Vend. 24/10/ 1997, P. 20.

20 - Cédric Philibert,La Terre Brûle - T - elle? éd. Calmann léuy, paris, 1990.

21 - Jan Tinbergen, Pour une Terre vioable, Collect. Elsevier Savior, Éd. Elsevier sequoia, Paris - Bruxelles, 1976, P. 185.

22 - Dominique Lecourt, L'ovenir du Prggrés, éd. Textuel, Paris Avril 1997, P. 15.

٢٣ - دانييل كيفلس وليروى هود، الشفرة الوراثية للإنسان - القضايا العلمية والاجتماعية لمشروع الجينوم البشرى، ترجمة د. أحمد مستجير، عالم المعرفة، ٢١٧، يناير، ١٩٩٧، ص ١٥٧.

٢٤ - المرجع السابق، ص ١٥٩ - ١٦٠.

٢٥ - المرجع السابق، ص ٢٣١.

٢٦ - المرجع السابق، ص ١٣١.

٢٧ - المرجع السابق، ص ١٩١.

٢٨ - أنظر ر.س. ليونتن، البيولوجيا كأيديولوجية - عقيدة DNA، ترجمة د. مصطفى ابراهيم فهمى لمكتبة الأكاديمية، سلسلة كراسات مستقبلية، القاهرة، ١٩٩٧.

٢٩ - دانييل كيفلس، وليروى هود، الشفرة الوراثية للإنسان - مرجع سابق، ص ٢٤٧.

٣٠ - المرجع السابق، ص ٣٣٠.

٣١ - انظر دافيد ب. فورسايث، حقوق الانسان والسياسة الدولية، ترجمة محمد مصطفى غنيم، الناشر الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، ط ع١، ١٩٩٣، ص ٢٢.

32 - Jaqueline Russ, la Pensée éthique Contemporaine, Coll, Que Sais-je? P.U.F., Paris. 1995, 2 eme éd. PP. 122-123.

33 - Plusieurs Auteurs, le travail quel Avenir, folio-Gallimard, Paris. 1997. PP. 44-45.

34 - Dominique schnapper, Contre La fin du travil, éd-Textuel Paris, 1997, P. 19.

35 - Ibid, P. 73.

36 - Plusieurs Auteurs, le travail quel Avenir? Folio-Gallimard, Paris, 1997, P. 226.

37 - Dominique Méda et Juliet schor, travil (une Révolution à venir) Arte édition, 1997, PP. 29-30.

- Dominique schnapper, Contre la fin du travail, éd. Textuel, Paris 1997, P. 104.

39 - Plusieurs Auteurs, le travail quel Avenir? folio-Gallimard,Paris, 1997, P. 59.

40 - Jacques Cammille, les nouveaux enjeux de la question sociale, éd. Hachette,paris, 1997.

41 - Ibid, PP. 128-129.

42 - Ibid, P. 30.

43 - Jan Tinbergen, Pour-une Terre Vivable, Collect. Elsevier savoir, éd.Elsevier sequoia, Paris - Bruxelles, 1976, P. 167.

44 - Etienne Balibar, Perspectives 2000, le Monde, Vendredi 24/10 /1997, P. 17.

45 - B, Saint sernin, la Raison au XX e siecle, seuile, paris, 1995 voir ausi, sciences Hamaines, No 69, Févvier 1997, P. 23.

46 - Ibid.

47 - Ibid,

48 - Ibid., Voir aussi :l'esprit redécouvert, sciences Humaines, No. 62, Juin 1996.

الفهـــرس